al-Isfarā'inī, 'Iṣām al-Dīn

Hashiyah 'alā sharh al-'Aqā'id

حاشية على شرح العقائد للفاضل العصام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وارجح دليل هو خير الانام * بل هو افضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هى افضل كتاب وافصل خطاب وافصح كلام * محمد النبى الامى عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل اليهم احكام الشرايع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوى المتين * ابراهيم بن محمد عربشاه الاسفرائنى عصام الدين * فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد ان يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هى اتم الزوائد * وهى التى تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * واشوارد ابكار الفكر صد الصائد * جعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع * من الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد * عقله الوافى بالاتصال

اقربت نسخه

بالمبدأ

بالمبدأ الفياض وذهنه الصافي من كدر الاهمال بالاعمال والارتياض وكان شربه من انهار خمسة صافية ليس لها سادى ❊ ولا تركب لتحصيل نفايس الآراء وفرايد المعانى الابحر آبادى ❊ فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لولم يصف انهارك عن قذى الاوهام ❊ ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام ❊ ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام فان للكلام هنالك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلو شاهده (سبحان الذى اسرى) اللهم كما انعمت ادم وكما اسست اتم فانا لسنا المظاهر وليس عنا ما يسند الينا فى الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا فى الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر ❊ قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته ❊ ثم قال (الحمد لله المتوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل و ببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء فى رواية (كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اى قليل البركة وفى اخرى (كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع) وعملا بما شاع بين ائمة ذوى قدر فى غاية الارتفاع وما يتوهم انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتدائين بامرين (فيندفع بان التنافى بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه (اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة (والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع (وتقديم البسملة لتقدمه فى الكتاب وقد يأول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة فى الابتداء بشئ باستعانة امرين اومع ملابسة امرين وملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق فى الامور القولية بان يجعل احدهما جزأ اول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفى الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل (ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شئ منهما جزأ من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن ارباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين

قلت و فى بحر آبادى تورية الى المحشى المشهور بالبحر آبادى (للطابع)

من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ اول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله (فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا او الباء صلة الابتداء (ومن جعل الباء للملابسة او للآلة بجعلهما خارجين او احدهما جزأ (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره (والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به (ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة (ومن الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق (ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا يساعده العبارة (فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته بغيره (قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعذر ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته (يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف (وهذا انما يصح او اريد بالذات الماهية الكلية واما لو اريد به ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه وتقرير التخصيص الحمد به (قال الشارح المتقدس) اى المتطهر يقال تقدس اى تطهر (بنعوت الجبروت) اى في اوصاف الكبر اى اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) اى علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص

وسماته تفيد التقسيم اى كل نعت له برىء عن شائبة نقص وسماته (فلا يرد ان
التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع
وما احسن هاتين الفقرتين قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت
بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد
فان التوحد فى الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفى الشريك فى هذه الامور
(وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن
نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها (قال الشارح والصلوة)
دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان
ماينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (وقوله المؤيد) اما على
صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور فى دعوى الرسالة
(اوعلى صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه (وانما جعل الحجج مؤيدات
مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة
عليها مؤيدات لها (ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه
بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين
شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج
اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه
وواضحات بيناته (وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام
ويحتمل الرجوع اليه تعالى (قيل لو رجع الى الله تعالى لافاد ان آياته عليه
السلام اعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث (قال وعلى آله واصحابه)
اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى عليه السلام
وآله بكلمة على شرعا ونقلوا فى ذلك اثرا (والآل جاء بمعنى اهل البيت
وهو المشهور فى كلمة الصلوة (وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر
اصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبى عليه الصلوة
والسلام داخلون فيه (وقوله هداة طريق الحق وحماته) اما وصف للآل
والاصحاب او الاول للاول والثانى للثانى (ووصف الاصحاب بالهداة على
طبق قوله عليه الصلوة والسلام (اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
(قال الشارح وبعد) اى اما بعد بدليل الفاء واما هذه لمجرد التأكيد فانها

والا آلال الذين نسخه

الآل والاصحاب نسخه

فانها تكون لمجرد التأكيد كما لا تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال (وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر (لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا اونهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسرابه فتأمل ٧
(فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه فى زيد حين لقيته فانا اكرمته (وجعل الرضى قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فسيقولون) منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر (اولان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة (ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة (قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام) اقول مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام (واما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادى فبنى تلك المسائل التى عينت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح (قوله هو علم التوحيد والصفات) جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانها نسب بمقام الترغيب الى العلم (ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرايع والاحكام معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التى تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين وبعقايد الاسلام العقايد القائمة بآحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبانى الاعمال اذ لا يصح بدونها (ولاشك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة علم الكلام اذ العقايد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال فى شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها (والثانى ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون

٧
امر بالتأمل لان وجه ضعف اعتبار التوهم لا يظهر بدونه لان اشتراط التقدير لا يوجب اشتراط التوهم ووجهه ان الرضى لم يجد فى استعمالات التوهم الفاء بدون الشرطين والا لم يصح منه دعوى اشتراط تقدير اما بهما فلم يجد اعتبار التوهم بدونهما ايضا منه

ظاهرة
نسخه

علم الفقه لها (وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام الكتاب والسنة لان العقايد تجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى (ويجاب عنه بانه ترق فى المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما فى الثانية (والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى (وقيل قواعد العقايد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قال الشارح هو علم التوحيد والصفات) يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى (قال الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم (وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم الثانى اشهر) على ان فيه انه يوهم ان الوسم الاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجى) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وبكلام نفاة الصفة (وغياهب الشكوك) شدايد ظلماتها ولا شك ان ظلمات الشك اشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيها للعلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شايعان والمراد بالشك والوهم امامعناهما اوالادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة ❊ فان قلت من العقايد السمعيات التى لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات (قال الشارح وان المختصر) سماه مختصرا ٧ لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح

العمل نسخه

الامرين نسخه

بالثانى نسخه

بالاول نسخه

٧ وصاحب المختصر هو ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندى الحنفى قال الذهبى يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلثين وخمسمائة وللحنفية نسفيون سواهم

ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقايد انها عقايد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى ممالیس بعقايد بل وسائل الى علم العقايد والاجتناب عن الفواسد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدى به واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول اواضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه اواضافته الى مايستضئ منه ففيه مدحه بانه يضئ الملة والدين اواضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه (والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب (والدين الطاعة صار اسماله من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء (ففى اضافته الى العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به (ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها عن الاغراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طبتم (ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما لها (فالسلام المضافة هى اليه من اسمائه تعالى اواضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحفة الفقير (وقوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد (ودرر الفوائد) قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفيين لقوة شاهده (والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف واضح (والفرائد جمع فريدة وهى الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها فى الصدف اوجوف البحر على ما قيل اولانفرادها فى بلد اواقليم اولانفراد مالكه كذلك على ما للعقل

المفصلة التي نسخه

الى الاحكام العقايد نسخه

صارت نسخه

من الاعراض نسخه

اوفى ظرف الصير فى نسخه

اليه دليل (والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسب من علم اومال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد (وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد (وقوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها مفصل بين الحق والباطل اولانها يفيد معانيها مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون (قوله واثناء نصوص) افادة لااعادة (وقوله هي للدين قواعد) صفة لفصول بوصف مدلولاتها او الضمير للدرر والجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لامحالة لكل عرض جوهر (والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم طعنا (والتهذيب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان يؤتى بحلها وتشييد اركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين احدهما توجيه منقح احاطه به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي نقحته بحيث صار موجها وكذا (قوله وتنبيه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لولم يكن لبقي المرام خفيا غير لايح (وغب الشئ) بالكسر عاقبته (والكشح) الجنب وطي الكشح عن الشئ كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد (بالاملال) ما هو لازم الاطالة (والارجح) ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى (والتجافي) التجاوز (والاقتصاد) ما بين الافراط والتفريط (والاطناب) يقابل الايجاز (والاخلال) مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه (وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال

ما اكتسبته
نسخه

تفصل
نسخه

عن الاعراض
نسخه

فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما اعربا بجعل الطرفين متعددا وهما فى حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففى اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون فى جاء القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللايق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل العصمة فى الدين يعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قال الشارح وهو حسبى ونعم الوكيل) هذا التركيب مما اورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبى بتأويل يحسبنى وهو خبر او على جملة وهو حسبى ورده السيد السند بوجوه (اما اولا فبانه عطف على حسبى بلا تأويل بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى * حسبنا الله ونعم الوكيل * قطعا اذ ليس الواو من المحكى اذ لا مجال للعطف فى المحكى بل هى للحاكى (واما ثالثا فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبى لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه فى تقدير هو مقول فى حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق (واعترض على الثانى من وجوه بان نعم الوكيل فى الآية يصح ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكى (ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف فى الآية بذلك لانه لو اعترف لم يمكن لاعترافه موقع (ويمكن ان يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبى بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر فى حكم الخبر فكما يجب فى جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب فى عطفه على الخبر ايضا (ومما يزيد انه عطف على جملة وهو حسبى وهو لانشاء التوكل و ينتقل

جاء فى القوم نسخه

حالة واحدة نسخه

يعنى ليس اعتمادى نسخه

لاعتراضه نسخه

بعد التأويل نسخه

الكلام

الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد و يحتاج الى جعله انشاء المدح و بعد ان ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قال اعلم ان الاحكام الشرعية) لايخفى انه ينبغى ان يراد بالحكم هنا ماسيأخذه فى تعريف الفقه وقد حقق فى التلويح ان المراد بالحكم فى تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا اوسلبا وحمله على الحكم المنطقى المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهوخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح (فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذى لايليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتصار والتنقيح (والمراد بالشرعى مايؤخذ من الشرع لامايتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غيرذلك لئلا يدخل العلم بها فى علم الشرايع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها فى علم التوحيد والصفات (والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التى هى كيفيات واوصاف لها تذكر فى الجواب عن السؤال عن العمل بكيف (والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الاالاعتقاد بها (وانما اختار فى تعيين الفقه التعرض بطرفى احكامه وفى تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذى هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثانى اصلية اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا اذلاعمل لعامل بدون اعتقاد صحيح (واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لولم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه (ولذا يلغى الفقه فى الاخرة دون الكلام (وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثانى فانه من المبدعات (وينبغى ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالايشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح (قوله ويسمى اصلية واعتقادية) لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل

والتخيير نسخه

مذكور نسخه

الاعتقاد الصحيح نسخه

فلا يكون اصلية (واعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق و بالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما واما العدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (ونقل من الشارح ان المحكوم عليه في قوله (منها ما يتعلق) كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق به وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف (قال والعلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه ففروغ عنه في كتب اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه و بارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره مما يستوى في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم (ولا يبعد ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام و بين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا (فنقول و بالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد

في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية م

والصفات فانه لا تختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا لاختلاف احكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا او على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو (يرد عليه انه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح فى التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء فى انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع (واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث انه يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات (وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل (قوله الا ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير فى الاول واسم الاشارة فى الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافى كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لا ينافى كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك (وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشهر من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال

الرادّ والمجيب الخيالى نسخه

فاثبات التوحيد والصفات اشهر على ان فى التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لامنكر لوجوده تعالى قال الله تعالى (ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غيرظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لاتخرج عن بحث الصفات مأ لا و بحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد و بحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها (قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها (و يعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرفا وهو بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة (وقوله وقرب العهد) علة لصفاء عقائد التابعين ولك ان تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه (وقوله وقلة الوقايع والاختلافات) اما مقابل لصفاء العقائد اومن موجباته والوجه هو الاول فتفطن و بالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله (مستغنين) قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه (وقوله الى ان حدثت) متعلق بالاستغناء يعنى كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه (فلا يرد ما توهم ان استغناء

الشرك بالصانع نسخه

غيرظاهر نسخه

و بحث نسخه

وقيل المتبادر نسخه

ان احدثت نسخه

الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والالدونوا ولايحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين (بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا (ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وماينبهه (قلنا فالعلة هذا ولادخل لما تقدم الان يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة اوملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكاديندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الاواحد واحد دونوهما لئلا ينطمس اثرهما (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع (والفتيا والفتوى بالضم والفتح ماافتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ماالاجله تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهادوالاستنباط للفقة والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة (والمراد بالاصول الادلة دون القواعد (فبيانه على ماظهر نابنيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر في الخطب (قوله وسموا مايفيد معرفة العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه) اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية كما هوالمشهور لامايفيده وقد تكلف في دفعه بما لايرضى بسماعه الاذان الكريمة ولايذوقه الطباع السليمة (فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعناها لاجله (وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهوانه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل (وما اشتهران اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات (والجمع بينهما لايمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما (قال الشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم) وكانه اريد

والبغي نسخه

وقد يفتح نسخه

الاحكام العملية نسخة

بتعريف الفقه مثلا انه مايكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال مايفيد معرفة الاحكام اى يشتمل عليها كما يقال التصور فى مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما (وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عد ما يشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة فى شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق (ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم (ولوجعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شئ وقد جعل فى شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح ومايتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط فى كتب اصول الفقه ولايسع هذا المقام ويضيق عنه دائرة الكلام (قوله ومعرفة احوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام (والظاهر ان اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة (ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لايخص الفروع بل استنباط العقايد من الشرع ايضا يستعين به (ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له فى هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقايد) لابد من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج العلم الآلهى للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور فيمابين المحصلين ان العنوان هو مدخول فى (قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام (وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم مايناسب الشئ وربما يتوهم انه جعله مع اثبات القدرة على الكلام متحدا فى المآل (ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نريك اوجها (الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام

ولا يسعه نسخة

اساليب نسخة

فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثانى انه امتاز عن عقائد الحكماء بعطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته (الثالث انه لاتفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت الكلام (الخامس انه فى افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه (والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين الاجزاء الدالة الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة (والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية الاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل (والتحقيق ان قولهم الكلام فى كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديرى (وهذا لايصلح للنقل اذ لاينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبى (ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعرف باللام (والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء (ولوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم (والوجه الرابع كالخامس (والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه (وجعلهما من تسمية المدلول باسم الدال وهم (والسابع من تسمية المدلول باسم الدال (والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله فى الوجه الرابع (ولانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم التى انما تعلم)من التعليم لامن العلم والفرق بينه و بين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لابالتعلم والتعليم فيما يليه (و لو اريد با لكلام فيه كلام الله لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله (فاطلق عليه اطلق عليه اولا والا للغا (اما ذكر الاول فى قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم اوقوله ثم خص به (وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين حكم اغلبى (ومما يقضى منه العجب ماقيل ان الحصر فى قوله انما يتحقق يعنى عن قوله

لمطابقتها
نسخه

وغيره قد يحقق بالتأمل ومطالعة الكتب (وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا) يقال كونه اكثر من الفقه محل التردد ودفعه بانه لانزاع فى الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام (وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية) مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع مايتوهم ان هذا ينافى ما فى شرح المواقف ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتدبها لكن الحق هو هذا انما يتوقف عليه الشرع لايعقل تأييده بالشرع وكيف لاوكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لاينافى كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع (ولاخفاء فى تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع به (وانتغلغل الدخول على ما فى القاموس (والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين (وقيل هذا اشارة الى مايفيد معرفة العقائد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة اصحاب التفسير (وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة (ولايخفى ان المقصود انليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولايفى به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلث وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد

بعده ورود الشرع به نسخه
لهذه نسخة

اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء
اكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التى بينهما صاحب المذهب خلافيا
وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس
الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به
ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة
دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة
توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة (قوله وذلك ان رئيسهم
واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى) يقال
اعتزل اى تنحى جانبا كذا فى القاموس (وفى الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى
(وفى القدمة اعتزله بيك سوشد ازوى فالعربى اعتزل مجلس الحسن
واعتزلنا فذكر عن بجعل العربى على وفق الفارسى وعدم الحافظة
على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر اى ثبت
واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته (ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة
بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به حد الواسطة بين الايمان والكفر
لا الاعراف الذى اثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوى
حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن ما آلهم الى الجنة
ولا يكون دار الخلد او لاطفال المشركين على ما قال بعض اولمن مات
على فترة من الرسل على ماقاله بعض (لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة
يخلد فى النار وانما قال و يثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجئ
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول
الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة و يثبت الكفر
المبطن الذى هو النفاق (وجه الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين
على ما نقله الشارح فى شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيرا
و يهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف
المرتضى الشيعى الناس مختلفة فى اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة
على احوال (فالخوارج يسمونهم كافرين (والمرجئة المؤمنين (والحسن

فيها نسخة

البصري واتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين (وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمنين في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته (قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخذوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجلس مجالس الغزالين عند رضيع له منهم (وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين ومائة وصحب اباهاشم عبدالله بن محمد الحنفية واخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر ان تسميتهم هذا القول الحسن اعتزل عنا (وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي انما سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة (ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك (وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو من منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى (والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقار (واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه (ولايخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم

بالاستخفاف نسخه

﴿ بوجوب ﴾

بما نقل نسخه

بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى
(والعدل ضد الجور وما تقرر فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس
(فالمراد اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما
بمعنى ما تقرر فى النفوس انه مستقيم (واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين
والثابتين على ما تقرر فى النفوس انه مستقيم (ولا يبعد ان يكون العدل
بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ﴿ ان الله يأمر بالعدل والاحسان
(قال ثم انهم توغلوا فى علم الكلام) فى القاموس اوغل فى البلاد والعلم
ذهب وبالغ وابعد كتوغل (والتشبث التعلق والتشبث بدليل الفلسفى
كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة (فبناء امرهم عليها
ليس على وجه الاحكام والاتقان وفى قوله (فى كثير من الاصول)
زيادة توبيخ اذبناء الاصل الاسلامى على الفلسفة التى تنفيها اصول
الاسلام خارج عن طور العقل (نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم فى طرق
الاستدلال وتصحيح النظر (وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال)
يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع
مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال الخ (والاشعر
ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابوموسى الاشعرى من الصحابة
(والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة
بخوزستان لان ابا على وابنه اباهاشم منها (لا قرية قرب يعقوبا ولا قرية
بنهروان منها ابو محمد بن على بن حماد المقرى ولا قرية قرب هيت منها
محمد بن ابى العز كذا ذكره القاموس (وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع
بقرب كازرون (وماذكره فى ثلثة اخوة) يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت اولا
(والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (وقوله ان
الاول يثاب بالجنة) اى فى الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف
والصغير فى الجنة مع انه ليس بمثاب (وقوله والثانى يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى
جهنم (وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان فى الجنة وكون الجنة
دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة الى
المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعنى به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة

الايقان نسخه

قوله وفى بعض الحواشى المراد حاشية بحرابادى م

(ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم اى طعنت فى السن (قوله فيبهت الجبائى) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم وتصر وكرم ومجهول ايضا والصفة مبهوت لاباهت ولابهيت (يقال قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى (ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع منه معصية وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى انهم يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح ماهو تحت قدرته (قيل لايلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الارفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم (وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ماعلم نفعه (وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى انفع اولا (فاوجب تعريض ماعلم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى فله ان يقول الاصلح واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الاصلح له (ولا تلمنى فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على احق سيما وهو استاذ الاستاذ ابى اسحق الاسفرائينى الذى هو واحد من آبائى الذين افتخر بهم واغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لا اقدر ان اكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدى ولله الحمد على خير نعمه ومن بلطفه وكرمه (وقوله فسموا) اى اولا فلا يرد تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم اوضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فى من تبعه (لانه اول من سن ابطال

اولاه نسخة
ولكن نسخة
يعصم به نسخة

مذهب المعتزلة واحياء ماورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض
المسائل اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك (اذ بذلك نسخه)
عن متابعته اعنى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائينى اسكنهما الله فراديس
الجنان * قوله (ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) اى اللغة العربية (وخاض
فيها الاسلاميون) قال صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل واللهو
فى تفسير قوله تعالى * وخضتم كالذى خاضوا * وكما يمكن ان يكون خلط
الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون
للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول
بل هو انسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام
المتأخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام (و لما جعل المتأخرون
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله
(معظم الطبيعيات والالهيات و بعض الرياضيات) ولم يتعرض بوجه
ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى الكلام وخالفه السيد
السند الائمة فى ذلك وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق
وشنع الشارح تشنيعا مفرطا فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز
احتياج الاصول الى النحو والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى
محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليهما مع انهم يمنعون عنهما فاذا
جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة
و بهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ (لا نشتغل به نسخه)
منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا محذور
فيه (وقوله هذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره
كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات
ونبذ من الرياضيات (و يمكن ان يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام
المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح
نظره الفرق بين الكلامين و هذا القدر يكفى (قال و بالجملة هو اشرف
العلوم) اى ما يطلق عليه الكلام (فى الضمير استخدام بعد استخدام

(وجهات شرف العلوم ثلثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج (وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول (وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة (فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافية (ولاوجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى (وكون براهين العلم الحجج القطعية لايختص بهذا العلم اذ براهين العلم لايكون الاحججا قطعية (فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة السمعية (قال وما نقل عن السلف الخ) وهذا تأويل قول ابي يوسف رحمه الله تعالى انه لايجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة بانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة (وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وماروى انه عليه الصلواة والسلام قال (عليكم بدين العجائز) فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد الافساد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقايد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان اوالكسر بالنصف ذكره القاموس (قال ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله (وكان اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها (ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث اوالحدوث مع الامكان كما هو طريقهم (واما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق (والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعي كالكلام وحشر الاجساد (والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات (وكلمة من ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيؤل الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير (قوله ثم

الاحكام نسخة

لايختص نسخه

من انه نسخة

منها الى السمعيات) ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال والالكان
المناسب على السمعيات ولا حاجة الى (قوله وتحقق العلم بها) لان التنبيه
على الوجود يستلزم تحقيق العلم بها وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذى
هو فعل المؤلف ففى العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لا يخصص وجود
ما نشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه اراد جنس ما يشاهد هذا ثم اقول
لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو
لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود
الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع فى مقاصد الكلام فرع
ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله ❊ قال اهل الحق ❊ اهل
الامر واليه واهل المذهب من يتدين به (فالمعنى الاول يناسب المعنيين
الاولين للحق والثانى للبواقى (والمعنى الثانى للحق انسب بقوله قال والثالث
بالعلم الذى فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب (ثم المقصود بالنقل مجرد
وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه
(والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما فى الكتاب من العجائب
فانه يمنعه (قوله خلافا للسوفسطائية) اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى
وقوله فيما بعد (والالهام ليس من اسباب معرفة الشئ عند اهل الحق)
فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال (ثم الحق من
اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الحزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول
عما عدا السوفسطائية باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية
لانهم لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى (والتعبير عن اهل السنة
والجماعة على الثانى باهل الحزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا
ظاهر السنة وماجرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعى العقل ما امكن
وهو الحزم والاحتياط (قال وهو الحكم المطابق للواقع) من قبح البناء
رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة
لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار
يدل عليه قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على
الاقوال الظاهر فيه على القول (وقوله باعتبار الاشتمال على الحكم) يفيد

بالمنبه نسخه

لا يخص نسخه

فان اهل الحق نسخه

ما يبنى نسخه

وهو ان المراد باهل الحق اهل الحق فى هذه المسئلة فهم ما عدا السوفسطائية اواهل الحق فى جميع ما فى الكتاب فهم اهل السنة والجماعة منه

تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية قال (واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى دائرة الحق اوسع تحيط بما لاتحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف اهل الحق كل مذهب ممكن (قال وقد يفرق بينهما) بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم (فان قلت لوكانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على ان البطلان نهاية الذم ولازم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد (قلت فى تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع (فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه (قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففى احق مبالغة ليس فى الصدق ففى هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قال حقايق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لاينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقايق بان الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قال حقيقة الشئ ماهية مابه الشئ هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله (وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا (قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله (وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة

ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه مايحتاج فى دفعه الى التكلف بماذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد (وقد اجتمعوا على ان الماهية مشتقة من ماهو يعنى مأخوذة منه بالحاق ياء النسبة واو قيل بانها مأخوذة من ماهى لكان اقل اعلالا (وبعد ففى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولايوجد له نظير واظن انه منسوب الى لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله مابه الشئ هوهو ومابه الشئ هوالشئ بمعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هوالشئ ولايثبت باثباته للشئ الانفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الاالانسان ولواعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولواعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليس فى مقام الدفع الاتصلفات (ومن ان احد الضميرين زائد ويكفى مابه الشئ هواى مابه الشئ الشئ لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه مابه الشئ ليس الاالشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ (ومماذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والالانتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاثنينية (وقد يقال هووهو علم فى الاتحاد وبه متعلق باتحاد المقصود منه فالمعنى مايتحد معه الشئ وليس بشئ فانهووهو علم فى اتحادهما ولايرتبط به الشئ بل يكون زائدا (قال كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لايستلزم تصور المفصل انما لايمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الاان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله

من التميز نسخه

الاتصلفات نسخه

فان التفصيل خارج عن الماهية (ولهذا لايجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لايخفى على من سلك مباحث المقول فى جواب ماهو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق لحصل مغايرة تصح معها النسبة الى الانسان قال بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ماليس بماهية وعلى الثانى يعم كل ماليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لابالكنه وايضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (وقوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى مايمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما فى قوله مايمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض و يتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشئ بدونه ٣ بان يتصور بوجه ما مفصل الماهية كما عرفت (وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولاينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشئ مستلزما لتصور الخارج فيصح ان تصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطارى لانه غاية ماقيل انه يكفى فى اللزوم استلزام الاخطار تصور الشئ ولايلزم ان لايكون لازم الشئ بحيث لايتصور بدونه اصلا ولاينفع ايضا ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتى لان غاية الامر ان يقال يكفى فى اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لايمكن اجتماع الاحكام فى زمان واحد واما انه لالزوم مع معية زمان التصور كما فى المتضايفين فلم يقل به احد (قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض

منزلتها نسخه

وعلى التقديرين يعم نسخه

وايضا نسخه

٣ ولايخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها نسخه

اذ غاية نسخه

واعتبار الشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق و يمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري اى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه و بالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص و المشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص (قال والشئ عند نا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذالبصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم (وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز و قال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والافعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والممكنات ثابتة في العدم عند هم (فقوله قال اهل الحق) اريد به اهل السنة والجماعة لاجميع مخالفي السوفسطائية على ماجوزه البعض والا فلا يفيد بقوله (حقايق الاشياء ثابتة) كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد و المقصود بالتنبيه فتأمل (ولم يقل الشئ والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود اشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود و الكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله معناها بديهي التصور) ردصريحا على من قال معناها نظرى وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظرى المعنى اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور و اقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قال فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا) هذا متفرع على تفسير الحقيقة و الشئ و الثبوت (فان قلت لايتجه هذا لوحمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لاتكون موجودة كيف ووجود الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله (وقد يقال الخ) قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة

حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يختص المخالفة فيه السو فسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا (فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر واي افادة اقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر (قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لابد من توجيهه حتى يصير مفيدا لابد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف (و يمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشئ بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع (و بان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قال فان قلنا المراد ان ما يعتقد) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد (وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء في المرائي و بحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل واما قوله (ونسميه بالاسماء) فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب (ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة (ولا يبعد ان يرجع هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله و العلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي اجبناك بها فمما يستغني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا

فائدة نسخه

هي زدْ للحكم المنكر نسخه

لحكم بالثبوت نسخه

وهي نسخه

الى وجه ترجيح لنا انها على اول جوابيه فلا تغفل عن اللاءلى التى تنتثر من الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتثار وغاية امره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد (قال وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) اى الدليل ولا شاهد على كون الشئ مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم فى جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان فى بعض المواقع (لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا وبما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود (وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد (وانما قال ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لا يخفى نفيا لتأويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعرى شعرى ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون ان معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود الجواهر كذلك او يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشى هنا خيالات واوهام قاربها من تبعه فى تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال معه بالاعتصام (قال وتحقيق ذلك) اى تحقيق السؤال والجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء لها اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشأ السؤال (وثانيهما كونها ماهيات

الامور الثابتة فى اعتقاد نا و بهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبات
وبناء الجواب عليه ومما ينبغى ان يعلم ان للشىء اعتبارات يكون الحكم به
على الشىء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قال والعلم بها
متحقق الخ) دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت
جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة
من الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال
حقائق الاشياء ثابتة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردا
على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفى
للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن
دعوى الشكل بدون التصور (فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق
كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما اتبع فيه عموم اللفظ هذا
ولا يذهب عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم فى هذا المقام لانه اول
مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة
(قال وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله
توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبات المستفاد من ثابتة لتأنيث
ما اضيف اليه الثبوت تمحل مثله ويمكن ان يقال ان التأنيث لفظة
ثابتة الدالة على الثبوت اولانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة
بتأويله بهذه القضية (قال للقطع بان لا علم بجميع الحقائق) يعنى المتبادر
من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بان يقدر
الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعى تصورها تفصيلا (واما بان يراد
العلم بها اعم من العلم تفصيلا (واما بان يراد العلم بجنس الحقائق الا ان التأويل
بالعلم بثبوت الحقائق انسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره
ذلك القائل والشارح اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع (وبهذا
اندفع انه ان اريد بنفى العلم بجميع الحقائق العلم تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم
ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها واو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم
بثبوتها لا تنفك عنه (واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم
ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فندرج فى قول الشارح

كما قيل تمحل نسخه

(والمراد الجنس) يعني ان المراد الجنس لامحالة اذلا ثبوت الجميع كما لاعلم بها (وقوله ردا على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لاموجبة اذالرد لايوجب ارادة الجنس دون الجميع (ولايذهب عليك انه لايصح الا كتفاء بدعوى العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لاخلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها (ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها اطافة (ولا يرد ان يكون الغرض منه الرد ينافي ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم لانه لا تنافي بين الغرضين (نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لايفيد ثبوت مايشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت مايشاهد (ومايقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس مايشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بمايشاهد لابجنسه فتأمل يقال في القطع بانه لاعلم بجميع الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى ❊ وعلم آدم الاسماء كلها ❊ وذلك غيرخفي على الحق بتفسيره هذا (وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق (ولوكان مرادهم ان لا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس (قال ولابعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لاالعلم بثبوت عدمه (ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لايتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت (نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا و ثبوت الحقايق لكان اخصر (قال خلافا للسوفسطائية) اى للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول (وطائفة الحكم الثاني كما اشرنا اليه (قال فان منهم من لم ينكر حقايق الاشياء) وانكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى مايقال لااختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون مامن قضية بديهية اونظرية الاولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة (فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقايق الاشياء ثابتة) على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر

ان كون الغرض نسخه

بالنظر اليها (قيل سموا عنادية لانهم يعاندون و يدعون الجزم بعدم
تحقق نسبة امر الى امر آخر و يمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا
فى مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم فى مذهبهم عناد
كل حكم لآخر (قال ومنهم من ينكر ثبوتها) اى ثبوتها فى نفس الامر
وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما
وقعوا نظرا الى ان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا (ونحن نقول يحتمل انهم
وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه
ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع للاجتهاد
ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبها بعدمها
(وقال وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة
عند ابى حنيفه كذا ولايخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على
تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات
انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا
ان لا ثبوت لها الا فى الاعتقاد (قال ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته)
يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم
مع انه ليس كذلك لانهم لايعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد
بالشئ ههنا المعنى الاعم من الموجود (وقوله ويزعم انه شاك)مع انهم لايعترفون
بالاعتقاد و يظهرون من انفسهم الشك فى كل شئ اشارة الى انهم
اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد (وقيل اراد بالزعم القول الباطل
لا الاعتقاد وفيه ان القول العارى عن الاعتقاد لايوصف بالبطلان
ولابالزعم يقال هم افضل السوفسطائية (قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء
لايوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لايوجب الجزم
بانتفاء شئ منهما بل الشك الا ان يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود
من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم
امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا فى فم
الصفراوى لايوجب كونه مرا فى الواقع بعد اعتقاده (و يمكن ان يقال الشاك
افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا

﴿ امثلهم ﴾

امثالهم وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق اساميهم ومنشاء مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لايمكن ان يكون فى العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قال لنا تحقيقا) اى لنا فى اثبات دعوانا لافى رد دعواهم حتى يردان النزاع مع الخصم انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغى تقديم دليلهم على هذا الكلام على ان لابأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قال انانجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان و بعضها بالبيان) دفع شبهة اللاادرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان اوالبيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لايكون باطلا لكن فى صحته فى البيان خفاء الاان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة العقل ايضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل فى العيان لانه ظاهر فى الحس (قال والزاما) فائدة الدليل الالزامى مع انه لامناظرة معهم كما سيجئ حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر انهم انما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم وان منهم من ذكر الدليل الالزامى لاينافى ماسيجئ ان الحق انه لامناظرة معهم ولاحاجة الى ان يقال فى دفع التنافى ان قوله والحق انه لامناظرة معهم اشارة الى انه لافائدة لذكر الدليل الالزامى وان ذكره فى الكتب الكلامية عار عن الفائدة (ومماينبغى ان يعلم ان الدليل الثانى ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فقابلته بالاول فى ان الاول بمجرد التحقيق و بهذا تحقق ان قوله الزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قال ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) اى ان لم يتحقق نفى جميع الاشياء بمعنى ان لايتحقق شئ من الاشياء فقد ثبت اى جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفى المتعدد لايستلزم ثبوته (ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفى ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء

النفى يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشئ بناء على ان نفى تحقق النفى من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفى يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفى جميع الاشياء يستلزم ان لايتحقق شئ وان لايتحقق النفى وهو شئ واذا بطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشئ (قال ولايخفى انما يتم على العنادية) هذا يخالف ماذكره فى شرح المقاصد انه شئ يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق ثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد يثبت فى حد ذاتها والا تحقق النفى وهو حقيقة من الحقايق هذا (وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الالزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم (قال قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم مثل السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى (اونقول هذا دليل اللادرية فلاضميمة ودليل نفى الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم (ودليل ان الاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لاينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلا يتم التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ فى نفسه (قال ناقد المحصل الحق ان تسطير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق (وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادى الرأى (ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزله الايقاظ للطالب من نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغى ان لايعتمد على مايبدو للعقل ما لم يتأمل لانه وقع للعقلاء ماوقع (قال والحس قد يغلط) الغلط محركة ان تعنى بالشئ فلا تعرف وجه الصواب ويغلط كيعلم (والغلط بالطاء فى الحساب وغيره اوهو فى المنطق وماهو فى الحساب بالتاء وكذا فى القاموس (ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط

وصاحب الناقد الطوسى م

فانه لمالم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا فيه كيف يحكم بان الغلط مكثور (وان العنادية لايمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان اكثر الاحكام غلط على رأيه اذلا ثبوت الشئ (وكون رؤية الاحوال الواحد اثنين (ووجد ان الصفراوى الحلو مرا غلطا لايصح على زعم العندية ايضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد (وكذا اطلاق الحسى والبديهى والضرورى والنظرى فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية ضيق العطن ومن لم يرالاواحدا من كثيركان فى غاية العلن (ولم يتعرض من مبادى النظريات لماسوى الحسيات والبديهيات لانهما اظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحوال الغير الفطرى فان الفطرى لايرى الواحد اثنين كما بين فى محله (وقوله اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قال وقد يقع فيها اختلافات) واحد المخالفين غالط فلا امان فيه (ويعرض شبه فيفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فيكون فى معرض الغلط لاحتمال ان لايرتفع الشبهة او يغلط فى رفعها وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من ان الاختلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر به (قوله والاختلاف فى البديهى لعدم الالف والخفاء فى التصور لاينفى البداهة) ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى عند احد خفى عند آخر (اونظرى فلا بديهى يعتمد على بداهته لجواز ان يكون مدعى البداهة فيه مخطئا (قال قلنا غلط الحس فى البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذى لاطريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم (واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قال لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض) وليس سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك حلاوة العسل (قال وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لاتنافى حقيقة بعض النظريات) فيه انه يكفى لنفى العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقيقة (ويدفعه ان المانع عن الجزم

ونظرى
نسخة

بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم
واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات
فى نظر العقل او بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شان القاصرين
(قال والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق والالزام
لانه لامعتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم
خيال ووهم لاحقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن
قال ماذكره الشارح فى الزامهم ليس بشئ لانهم لايعترفون الا بالخيالات
والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا
وهذا النفى من جملة الحقايق فثبت بعض ما نفيتم فصوابه ليس الاخيالا
ووهما كيف وجزمهم ايضا ليس الاخيالا ووهما عندهم (وقوله لانهم
لايعترفون) اى لان اللاادرية (فالمراد بالعلوم المعلوم التصديق والافهم
يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لايعترفون بالشك
ايضا بل يقولون اناشاكون فى اناشاكون وهلم جراولك ان ترجع الضمير الى
السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقينى وفيه انه يكفى للاثبات الظن
الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان اوغيره بعيد (قال بل
الطريق تعذيبهم بالنار) لايلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه
غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كاطلاق العلم
على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية
لانه لاحكمة عندهم الا مموهة اذ كل مايسمى حكمة عندهم خيالات
واوهام اوشكوك اوامور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلاعلم حقيقى ثابت
على مر الدهور (قال فيلاسوفا اى محب الحكمة) الاوجه ان محب الحكمة
كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على مااشتهر ان
المرء لايزال عدوا لما جهله (قال واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقايق ردا
على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل
اوالنظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم
ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى
تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما

بلاد الحقائق
نسخه

هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء مع ان
المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ (وعرف العلم
على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس
من اسباب العلم (قال وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به)
لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا
كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لاى من قامت هى به ولان ادراك
الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فاخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص
من العقلاء وفيه انه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله
(للخالق) ولو فسر بذوى العلم لزم الدور (ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ
فى تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى
فيخرج الحيوة والوجود مما هو شرط فى التجلى (لا يقال المتبادر هو السبب
الحقيقى لانه صرف عن الحقيق (قوله صفة) واكتفى فى بيان التجلى
بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير
اليقينية جميعا ونبه آخرا على انه لا يصح الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر
من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره
(وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما
يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا
(وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن
الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة هذا
(فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية
بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى
على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق
المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال (ونبه على
ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر
اصلا وفى وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل (قال بخلاف قولهم
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق

وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه
(وفي قوله وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقايض لها)
اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات
وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية
على اثبات النقيض في التصور (وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض
في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق
مجازيا (ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق فيكفي في صحة
استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض في التصور
نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ما قيل في الكشف عن ماهية
العلم (ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض
بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه
وان اخراج الجهل المركب منه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض
بان يراد عدم احتمال النقيض حالا اوماً لا فان الجهل المركب يحتمل
ان يظهر في دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب
اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحالها ليخرج عنه امثال الشجاعة
فانها توجب تمييزا لكن لا لمحالها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل
محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات
علما بل ما توجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناده (قوله لا يحتمل)
اي التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز
وانه يجيء عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها
اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قال بخلاف علم الخالق) جعل
قوله للخالق قيد العلم ولك ان تجعله قيد الاسباب العلم اي اسباب العلم الثابتة
للخلق (وقوله من الملك) بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس افضل
وان الاهم بيان اسباب علم البشر (وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب)
قيل يريد لا بسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته (قلت هذا انما يحتاج اليه
لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب
المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر (ولك ان تجعل اللام

الى دقة نظر
نسخه

في قوله لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلثة به نعم في كونه علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والبصر الا ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببي تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقي انه يتوقف العلم على حيوته ووجوده (والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية ما لا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته (وان ثبوت الحواس الخمس حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم (من اكل هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قال الحواس السليمة) بخلاف المأوفة فانها لا وثوق بها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق (ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا (ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم تنحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام (لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد

تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم وانما جمع الحواس وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قال ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) اى من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين والقوى المودعة فى اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولاجزأه فهى خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشئ لايسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوة الشئ لايجب ان تكون مغايراله بالذات بل يكفى فى تحققها للشئ التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه وبالجملة (قوله والا فالعقل) يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك (فينبغى ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة (الا ان يحمل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لايكون صفة فيه كما وقع فى علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لاتكون صفة فيه (قال فان قلت السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (وقوله من غير تأثير للحاسة) الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى الله تعالى ولاتوقف لتأثيره تعالى فى شئ على شئ (وقوله والسبب الظاهر كالنار للاحراق هو العقل لاغير) فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار (فالسبب الظاهرى هو النفس ومما يقضى منه العجب ماقيل (فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذى يفرض كون الخبر مفيداله فكيف يكون طريقا له (قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذا الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى

ويحصل (قوله قلناهذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد) انا نختار شقا را بعا اذ يحصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيقى والسبب الظاهرى والمطلق (وما اختير فى الجواب را بعها لانه ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم الذى امرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (وقوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق فى قوة الترديد فى المراد فكانه قيل ان اريد كذا وان اريد كذا وان اريد السبب المفضى فى الجملة ليشمل (وقوله سواء كانت من ذوى العقول اوغيرهم) دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذى هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفاد بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلوة السلام (وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء بنفى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطاء من البديهيات لايؤمن عليه ارادوا ان يبالغوا فى سببيتهما بحصر السببية فيهما (ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى هو مبنى الشرايع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ماعداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم (وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول (ولك ان تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لابد منه فى كمال الوثوق عليها (والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلثة لاتعدوها بحكم استقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لامحالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففى بعض الاحكام استعمالا

باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفى بعضها بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات (ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض سببية استعمال الحواس الخمس ايضا واما التجربة فليست الا تكرار الحس (قال والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحساس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس ام هى من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن فى القاموس حسست الشئ واحسسته ابصرته وعلمته الا انه لم يخطئ الجوهرى فى جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه كانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قال خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر فى الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا اخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع (وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان يقول المراد الوجود الرابطى اى وجودها لمن قامت به (قال واما الحواس الباطنة التى بينها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الاسلام (ومنهم من قال ليس فى الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى الا ما فى بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر الآحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون فى كتبهم

ضرورى نسخه

اثباتها نسخه

وقد اوردها للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا (وفيه ان اخبار الشرع كثرت فى ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالا فى البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل فى المادى واجمعوا على ان الله تعالى يعلم المادیات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادى نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغى (قال السمع) ابتدأ بالسمع مع اللامسة فانه يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر فى محله لان سببية السمع للعلم اكثر من البواقى لانه مما ينتفع به فى السمعيات والنقليات (اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع و بعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقى ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هى فيها (ثم اتى باللامسة التى هى انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان احوج اليها بعد اللامسة و يشتركان فى توقف علمهما على التماس والصماخ خرق الاذن و بالسين لغة كذا فى الصحاح (و اضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجهه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذى وقع بينهما التماس فيه تأمل (والظاهر هو الثانى وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضى ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه فى النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا فى بواقى الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها وما لا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر فى الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة فى هذا المحل هى غير المعرف مثلا فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة اودعت اللامسة (فذكر الشارح فى تعريف كل منها ما يدرك بها تمييزا لها عن قوة اخرى اودعت فى هذا المحل (قال تتلاقيان ثم تفترقان) فيه اشارة الى انهما لا تتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل

الثانيين
نسخة

(ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتأدى بان الى العينين(قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهى امور موهومة الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى مرئى لانه موجود على ماسيجئ فى بحث الرؤية (و يمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجئ واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك (واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافى وجودها (قال وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ)لايصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين (فالاولى فى الزائدة النابتة وانما اوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدتين والحلمة كالطابة ثؤلول فى وسط الثدى (والخيشوم اقصى الانف والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة اى بمثل كيفية لظهور ان الكيفية لاتنتقل عن محله (واشتراط الرائحة بحصول المزاج فى الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة فى الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لاينكر احد ان كل مجاور لذى الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الرائحة فاشتباه ان هذا لايصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف اثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لايجوز ان يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما فى الرؤية (قال وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كذا فى القاموس (قال وهى قوة منبثة فى جميع البدن)لايصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان الكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة سائر الاعضاء واوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة (واستثنى من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال والعظم (وقوله

النابتة نسخه

عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قال وضعت هي له) اى عينت اودلت (قال لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص (ولايخفى انه كمايفيد ماذكره الشارح يفيد انه لايدرك بدون الحاسة مايدرك بها (وكانه لم يتعرض له ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيمابينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قال والحق الجواز) ولذاقال المصنف (ولكل حاسة منها ان يوقف)ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قال فان قيل اليست الذائقة) الظاهر ان يكون ايرادا على ماذكر من انه لايمكن انه يدرك مدرك حاسة باخرى ولاحاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم (ويحتمل ان يكون دليلا آخر على حقية الجواز اورد ليبطل (ويحتمل ان يكون ردا على المخالف في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قال والخبر الصادق اى المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في اول مقام ذكر (وقوله فان الخبر كلام) لبيان صحة تفسير الصادق بماهو صفة الخبر دون المخبر وماذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق اوالكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بمايحتمل الصدق والكذب بناء على انه لايعرف الصدق الامطابقة الخبر للواقع والكذب الابعدمها (ومعنى مطابقة النسبة ولامطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء اوثبوت شيء عند شيء اوانفصال شيء عن شيء فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد

بما ذكره نسخة

هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة وعلى عدم مطابقته
فى السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج
تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد
مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه
ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه
ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه
عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة اوليست بواقعة المعقولة
ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى
وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه
بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح
قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمى الخبر
يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف
بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام اواعم ولا يتوقف
دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام
وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها اولا يطابقها بحسب دلالة
الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة (ويندفع ايضا ان يضرب
النسبة خارجان حالى واستقبالى بل ثلث خارجات ثالثها الماضوى وربما يطابق
احدهما دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا (وكذا ضرب لها خوارج
ثلث على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما فى هذا الزمان فتأمل
قال وقد يقال لان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اى
الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند فى شرح المفتاح الاخبار اى الكشف
ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذى هو المسند
اليه على الوجه الذى هو فى نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له اوانتفائه
عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ما هو به وحمل الشئ على
النسبة اى الاخبار عنها على الوجه الذى هى ملتبسة به من الثبوت
اوالانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال اخبرت عن
زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه (هذا كلامه ومازيفه كلام
الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله (اى الاعلام بنسبة تامة)

وماذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة مخبرعنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة (وقوله فمن ههنا) يريد به من ان تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قال على نوعين) اى الخبر الصادق الذى هو من اسباب العلم على ان اللام العهدى على نوعين (قال سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) لما انه لايمكن انه يسمع الخبر دفعة من جم كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبنى على غالب مايقع مما لايغنيك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبنى على غالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ فى القاموس التواتر التتابع اومع فترات (قال وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (وقوله لايتصور تواطؤهم على الكذب) قد افاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لايتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والاوصفهم به وهذا المصداق احسن ماصرحوا به وماذكره الشارح لانه لايتجه عليه مايتجه على ماذكره من توهم الدور (لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لايوجب الدور (وقداشار الشارح الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لمايتجه من انه لاحجر فى التصور يتعلق بكل شئ وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذى لايخرج عنها شئ وقد زاد فى الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان لايكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لايفيد التواتر فى المعقول وكذا الخبر عن الممتنع (ويرد على التعريف

فى قوله لما انه لايقع دفعة نظر لانه لو اريد لايقع ذات الخبر المتواتر دفعة وهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لايقع الخبر المتصف بالتواتر دفعة فسلم لكن فى قوله بل على التعاقب والتواتر نظر لان الحاصل على التعاقب ذات الخبر سهـ

لمايتجه انه لاحجر فى ان التصور نسخه

الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر ولابد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يتعجب ماقيل من انه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لاوثبوت الكاذب على السنة قوم ينافى كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب واعجب منه ما اجيب به من ان المراد ان الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولوجاز خبر كاذب لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشئ مايصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا (وقوله من غير شبهة) تأكيد اذ العلم لايكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة فى ان العلم واقع به ولايخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قال وهو بالضرورة) يعنى انه افاد المص بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر امرا موجبا للعلم الضروري كما يفيده بترك الاستدلال عليه غير ضرورى لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ماهو شانه كذلك فهو صادق وماسيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبى ضعيف لا يهتدى بطريق الكسب لان حصول العلم للصبى بحيث لايقبل التشكيك ممنوع ولايذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضرورى وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضرورى تنافيا (والملوك الخالية) بمعنى الملوك الماضية على مافى الصحاح (والبلدان النائية) مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه فى غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفى فى التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الماضية كما انه يكفى العلم بالملوك فى البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال اداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد لان كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت فى الليل والبيت (فان قلت مافائدة قوله

ان مصداقه نسخة

فى الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا فى الازمنة الماضية (قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين فى جميع الازمنة الماضية (ولك ان تريد بقوله فى الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعنى بانهم كانوا فى الزمان الفلانى وكذا بقوله فى البلد ان النائية فيكون امثلة العلم فى المتواتر متكثرة على حسب القيود و به يندفع بعض بعد العطف على الاقرب وقوله (قوله فههنا امران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضرورى الى ان المقصود ان ايجابه العلم ضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالى (وقوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على القول العلم فهو فى حيز الوجدان (وقوله واما خبر النصارى) لاينافى مافى التلويح واما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل (وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جدا (والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بانه قال موسى بتأبيد دينه على مافى خلاصة الطيبى والافتأبيد دين موسى ليس حسيا حتى يجرى فيه التواتر (وقوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثر المخبرون فى زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قال فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهى فيبطل لكن الاولى ان لايكتفى فى دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتراخى الشبهة عن القاصر و يجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم اولا بانتفاء المقتضى وثانيا بوجود المانع وحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لامانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن مايقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن اليقين لجواز ان ينتهى اجتماع افراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع (ومنها منع ان لايفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا انبياء

على ان العبارة نسخه

وحمل اضافة نسخه

فى زماننا نسخه

الوهم الخاسر فلذا اورده ودفعه نسخه

او بعضهم نعم يلزم ان لايوجد المتواتر من غيران يكون رسولا ومنها منع ان لايكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فيفيد الاحاد ما لا يفيدكل واحد وكذلك (قوله وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد) سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين اوكل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك (ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك (والجواز كون بعضهم اوالمجموع انبياء ويمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لوكان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد (ولايذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح فى تحقيق الخبر المتواتر لانه لايوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب (ولاعلينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (وقوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند المنع اونقض اجمالى بعد التفصيلى (قال كالسمنية) اى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف (وفى القاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسول وذكر فى المواقف لمنكرى البعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لايمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لايفيد العلم اصلا بل الظن وانه لايجدى فى المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت فى الالف والعادة ماذكره الطوالع وقال الاصفهانى الاولى فى الجواب بالتفاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهوالذى ذكره الاصفهانى يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت فى الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قال والثانى خبر الرسول

فى تحقق الخبر
نسخه

ان يشمل
نسخه

آه) اى الخبر فى الامر الدينى ولذا قال عليه السلام انتم اعلم بامر دنيا كم
وخالفه ذواليدين حيث قال فى جواب قول ذواليدين اقصرت الصلوة ام
نسيت كل ذلك لم يكن قال بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله
عليه وسلم واصلح صلوته وادى ما تركه منها سواء فى قول الشارح فيما
بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (وقوله اى
الثابت رسالته) اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازائد على الدليل كما
يقتضيه التأييد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول وتعريف الرسول اما
تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان او الرسول مختص فى لسان
الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرأن وغيره
اطلاق لغوى وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى بجعل الرسول والنبى
متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن تكلف
ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى القسمين
لان نبينا رسول على ان تفسير اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانس
يأبى عن هذا التخصيص لكن فى تفسير القاضى ان الرسول من بعثه الله
بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله
كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك
شبه النبى صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبى اعم من الرسول ويدل عليه
انه عليه الصلوة والسلام سئل عن الانبياء فقال بانه مائة واربعة وعشرون
الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا (وقيل الرسول
من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبى غير الرسول من لا كتاب له (وقيل الرسول
من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام هذا كلامه (واورد
على اشتراط الشريعة المجددة بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع
مجدد كما صرح به القاضى وعلى اشتراط الكتاب ان الرسول ثلثة اضعاف
الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة (ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له
كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما الاحكام واخرج الزبور عنه (ويمكن
ان يدفع زيادة عدد الرسول على الكتب بانه يحتمل شركة رسل فى كتاب
الا يرى ان هارون كان شريكا لموسى فى رسالته ولهما كتاب واحد

متجددة نسخه

(ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة (ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم عليه الصلوة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد اليه (واورد على تعريف الرسول والنبى على ماعرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتى منه التبليغ (واجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع (اقول يمكن جعل ماذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه

(قال والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة اعنى فعل خارق للعادة اومايتوب منابه من الترك بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل ومايتوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتى بمقدور كان يقول المدعى معجزتى انى اضع يدى على رأسى ولا يتمكن من ذلك (وقوله خارق للعادة) احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة (وقوله قصد به اظهار صدق) الاولى ان يقول اريد به لان المريد هو الله تعالى وفى صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل (واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والالكان فعله معللا بالغرض (واجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لاقصد الفائدة بالفعل ولايخفى ان الملايم حينئذ ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لاقصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولى عدت معجزة ولايقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه و ينكشف به صدقه

مطلب تعريف المعجزة

فقد اراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه (واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب (وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على اسباب كلما باشرها احد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظان وقد احترز بقوله (من ادعى النبوة) عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة (قال اى النظر فى الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص او على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ماقيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها و يمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما فى المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ماجرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ (قوله بمطلوب خبرى آه) الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين (وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل (وقوله بمطلوب خبرى) يخرج المعرف (وقوله بصحيح النظر فيه) يقتضى ان يكون الدليل المقدمتين لانهما

المجيب هو الخيالي وكذا المورد بعده م

ما فيه السحر نسخه

ليس خارقا قائله الخيالي نسخه

والترتيب لازم نسخه

قائله الخيالي نسخه

اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان (وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل

(قال وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) اسقط القول عن التعريف المشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار انسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب (قوله وقيل) لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل

على بما مـنى مع قائله الخيالي م

للمقدمة التي نسخه

هذا شروع في الرد على الخيالي قائله الخيالي نسخه

فان هذا نسخه

بالمعنى الاخص قيل فى تذكير ضمير لذاته تذكران للصورة مدخلا فى الاستلزام
وان المستلزم هو امر وجدانى ونوقش بان المستلزم للقول الآخر
بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هى الامر العقلى الحاصل
من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشئ لان كلية الكبرى
وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهى امور متحققة داخلة فى اللزوم
حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا آخر (قال واما قولهم الدليل هو الذى
يلزم من العلم به العلم بشئ آخر) المراد بالموصول كاسب لاشتهار ان الدليل
هو الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشئ آخر من غير نظر والمراد
بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت (او اليقينيات
واورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائى
(ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا
لو اريد باللزوم فى العلم اتم ويكون اوفق بكون هذا التعريف اوفق به (قال
فلا قطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقاله فى دعوى الرسالة الخ)
لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه فى المعجزة ومعنى قوله (واذا كان صادقا يقع
العلم بمضمونها قطعا) اذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب
العلم بحكم اتى به ما لم يعلم فيجب ان يؤول (قوله كان صادقا فى ما اتى به
من الاحكام) ايضا بذلك ليكرر الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية
كما يشعر به قوله (اتى به) وقيل هى المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف
ما قيل ان العلم بصدقه فى الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة
واما فى غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون
كاذبا وذلك لما مر من امر ذى اليدين وقوله انتم اعلم بامور دنياكم ويجب
تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا
للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما يتوقف
على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قال والعلم
الثابت به) اى بخبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل
ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد
من الاستدلالى والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا

فائله الخيالى نسخه

اذ كلية نسخه

المورد الخيالى نسخه

ما لم يثبت العلم بصدقه نسخه

رد على الخيالى

كالسمنية او فى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلاليا لئلا يعترى الشك فى كون خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لا اختصاص بهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس فى كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب (وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت) لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كامل الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله (والعلم الثابت به ايضا هو العلم الثابت) علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغى حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر (وهو موجب للعلم الضرورى) ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قال فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلايمه والثبات بما يلايمه ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنيا عن الآخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغنى عن الثبات لان الثبات يغنى ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغنى ولا يسمن على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولا يخفى ان فى قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم

ردّ على الخيالى م من ان هذا الكلام نسخه

لما سبق نسخه

ردّ على الخيالى م

من الثبات نسخه

ردّ على الخيالى م

لا العلم (قال والا) اى ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا (الكان جهلا) بانتفاء المطابقة اوظنا بانتفاء الجزم اوتقليدا بانتفاء الثابت فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انه الانم انه اولم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا اووهما بانتفاء الاعتقاد (واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم اوالراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم لايقبل التشكيك كذا ذكره الشارح فى شرح التلخيص (قال فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط) لايخفى ان ماذكره من الاسئلة والاجوبة لادخل فيها لقوله (والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات) انما هى متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو فى المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالى (ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لاخبر الرسول مطلقا وما علم لاينحصر فى الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثانى ان ماعلم انه خبر الرسول يفيد العلم الضرورى لانه اما المتواتر او المشاهدة ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لامضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر او المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ماعلم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وماسمع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر فى العلم بكونه خبر الرسول لافى العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغى ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا فان قلت ماوجه قوله (اوبغير ذلك ان امكن) ولاخفاء فى الامكان الذاتى بل فى الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة

بمشاهدة تواتره عليه السلام نسخة

لافى خبر نسخة

تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني قلت كانه اراد بالسماع من فيه ما اسمع من فيه وما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور و يؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك (قال فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء واثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من اسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الاسباب ايضا (واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (وقوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا يتناول الدليل وضعا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى قوله (بمجرد كونه خبرا) اذ في تحقيق خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواترا بالنسبة اليهم (فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة (قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا (بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان

المناقش او القائل هو الخيالي م

ما الفرق نسخه

تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر (و يتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لافرق بينه و بين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة المشاهدة فينبغي يجعل تحت المتواتر اوالمحسوس (و يمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعا الى سبب العلم الضرورى فانه يمنع الحكم عليه بانه يوجب العلم الضرورى بخلاف خبرالله وخبر الملك فانهما ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبرالله وخبر الملك لان كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هوما اخبره الله امابلاواسطة او بواسطة الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة (وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى (وما قد اجيب به من انه لايفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع (لايقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة على حجيته وهى اخبار الرسول فلا يتجه ماذكره الشارح لانانقول دفع الشارح مانقله بعبارة القائل نعم لوكان عبارته بعينها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة مالم يعلم عبارة القائل و يحكم بان الشارح دفع ماعلم من قول القائل و يمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع و بان الاجماع لايفيد بالنسبة الى عامه الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع و كيفية اذنه والعامة يقلدونهم في ذلك و بان الاجماع انما يفيد العلم لوكان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لايجتمع امتى على الضلالة متواترا (قال واما العقل)

ان يجعله نسخة

ما اخبرت به الرسل نسخة

وما اجيب به نسخة

كما حسبه نسخة

عديل لقوله (فالحواس الخ) ولقوله (والخبر الصادق) وهما وان خلتا من حرف التفصيل الا ان وقوعهما فى مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد ان يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل لان فى كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قال وهى قوة للنفس بها يستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات ينافى ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك (واجيب بان وصف الشىء لا يسمى غيرا فى الاصطلاح والاظهر ان قوة الشىء لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع فى التلويح بان لعقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ماحقق لا يتناولها اولا يتناول الظن على مازعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله يستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (وهو المعنى مقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات) يعنى ان مأل التعريفين واحد وهذا يخالف مافى التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان يخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند اهل الشرع اوفطرى يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى (ويتجه انه ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة فلا حاجة الى ذكر قوله عند

بانه موجب الاستعداد نسخه

يعنى ان مأل نسخه

سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بحثا بحثها وان اريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى و ينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات و الا فلا يتوقف على سلامة جميع الالات (قال وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروبا به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا مخفى انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان اوعرضا و المراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة (وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات و المراد بالمشاهدة اعمال الحواس لا ادراكها والافهو ليس سبب ادراك المحسوس (قال فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد الاهتمام بشانه و بيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا اجود ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشي من الخلاف واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وماسوى المحسوسات على ما في شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك

قائله الخيالي

ان تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتأمل (قال بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء) اى تناقض نتايج الاراء وجعله قسيما للاختلاف ومبنى على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما فى المواقف وما ذكره بقوله (فان قيل دليل السمنية (قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم فى الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية لكونها مصادقة لكثرة الاحكام البديهية اغنى عن الابطال من شبهتهم (ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف فى بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف فى بعض النظريات الامان عن جميع النظريات (لا يقال الحكم بتناقض نتايج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها (لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفى حصول العلم من النظر هذا (وشبهتهم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفى تنافى الآراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه فى صورة الاستدلال (لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقينى فينفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قال على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتى ان الاستدلال النظر فى الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح بأخذ ما ذكروا فى ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا ظاهر (واما على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر فى الالهى فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالدليل (وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظرى لانه ما لاجله النظر

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى ١٢

والثانى بديهى لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت اهلاله فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة (قال فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لاانكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع فى افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين (وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا اولا يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه ان افادة الالزام لاينافى الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شايعة فى الكتب والقول بعدم افادته تقول (فان قلت القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلايصلح للمعارضة والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام (قلت مايوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذى يجب ان يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بمالا تجده فيما بين الانام (قال فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين) لايخفى ان قوله كما فى قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفى دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بمايتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئى من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئى اثبات هذا النظر الجزئى بنفسه لان اثبات النظر الكلى هو بعينه اثبات كل جزئى جزئى تحته ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئى فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشئ على نفسه تمحل من غير موجب (قال قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف) لاخفاء فى صحة وقوع الخلاف فى الضرورى المقابل للاستدلالى انما يمنع وقوع الخلاف فى الضرورى المقابل للاكتسابى فالا وجه فى الجواب الترديد

فى الضرورى ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار فى الضرورى والنظرى على تقدير آخر هذا ويكفى فى سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاتكفى الا باثبات التفاوت العارضى دون التفاوت الفطرى (فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر (قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال فى غير الالهى (قال والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر) يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا الان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لايستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر (ويمكن درج الجوابين فى تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله لايعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لايعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر (ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلى لانه مثال لاحد اعتبارين ادراجا فيه على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا (وهناك لوحظ النظر الواقع فى دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لاتتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه المطلوب فى شرح المواقف فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا الا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به (قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك امابانتفاء صدقها او بانتفاء العلم هذا ولايخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة

النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا لايساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالى لدليل مثبت افادة النظر بانه لوتم بجميع مقدماته لتحقق الدور واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ماعسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور فى صورة الدليل تنبيه ولايجدى فيه النقض اونقول محصل الشبهة ان المدعى ممايمتنع العلم به (قال فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الى ان الدعوى كلية كما حققها الآمدى لامهملة كمازعم الامام فانها قليلة الجدوى (قال وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ما ذكره الشيخ ابو على ابن سينا فى دفع دور اورده الشيخ ابوسعيد بن ابى الخير على الشكل الاول او الى مايقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه او الى مازيفه به فى شرح المقاصد (قال وما يثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصفى اى ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس (بالبديهة) اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهوضرورى (ولم يدخل فيه الحسى وماحصل بالخبر وماحصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك ممايتعلق بماسوى العقل من الحس اوالخبر فهوخارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لئلايتم تعريف الاكتسابى فقد قصر نظره ولاتجه هذه الامور على تعريف الضرورى ولايحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقى قضايا قياساتها معها فانه ليس بضرورى بمعنى الاولى ولايبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضرورى غير اكتسابى فهو داخل فى هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الاول كما توهمه بعض العبارات بقى ان الضرورى والاكتسابى لايختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما يثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون (قوله وما يثبت بالاستدلال) بمعنى مايثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لابخصوصه ولابد على توجيه الشارح

فلوكان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم به بما يمتنع العلم به نسخه

ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا اورد التصور النظرى (وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار (قال كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه) الكل مجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لايضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان مأ كول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأباه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه اومن الشئ والحكم لايتم الا فى كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به از يد لعم الكل ولايكفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ معوصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من اجزاء لا تتجزأ فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قال فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ) فيه انه يتوقف على تصور الشئ فكيف لايتوقف على شئ الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه (وكذا الكلام فى الجزء مع ان المذكور فى القضية جزؤه و بعد ففيه انه لابد من تصور معنى من وان القضية لوكانت كلية لابد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولوكانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف لايقال لابد من ضمير فى المحمول ومن ملاحظته لانه امر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء (واما حديث انه لابد من تصور النسبة ايضا فشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض به ظهور (قال ومن زعم ان جزء الانسان قديكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب (ولعله اراد القائل ان الوهم يزاحم العقل فى هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم فيحتاج العقل فى قوله التصديق به

الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل بزعم هذا واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء (ولا يتجه انه يكفى عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الآخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله فى وقت ما فوضع كله فى وقت ما موضع كله فى زمان عظم الجزء (قال كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود النار (وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم انه له نارا) على ما فى بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قال وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير (فقوله والنظر فى المقدمات) ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر فى الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد (وهو مباشرة الاسباب) والاظهر ان التقييد بالاختيار مرادا فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب فى الجملة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب فى الحسيات لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف

وان لم يكن نسخه

فان ذلك كاف نسخه

قول بلا دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهى بالانكار
احق من الحواس الباطنة فالقول بها لايوافق مسلك المتكلمين على
ان الحكم بان فى الحس امورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى
تحكم بقى انه قال صاحب المواقف ان النظرى يلازم الكسبى بالاتفاق
وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختيارى
سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام
والتعليم غير اختيار يين والتصفية قلما يفى لها طاقة البشر والحس لايكفى
فى الحسيات على ماعرفت فان تم ماذكره من تحقيق المذهب فلا يتم
ماذكره الشارح وينهدم بالكلية (قال وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى) يعنى
لابخصوصه بل لكونه نظريا اذا لضرورى بهذا المعنى مقابل للنظرى
لابخصوص الاستدلالى (قال فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا) يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا انكار امور لانعرف
متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وان يكون
المبنى الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار فى الجميع
(قال فظهر ان لاتناقض فى كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض
انه جعل ماينظر العقل من قسم الاكتسابى ثم قسمه الى الضرورى فجعل
بعضه ضروريا وجعل بعض ماينظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا
واستبعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابى ماهو بمباشرة النظر او المنقسم
الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثانى اعم من الاول وبعده ايضا انه
لمافسر الضرورى فى الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال (فنقول
وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضى احدهما
سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الآخر ضروريته ولادفع له سوى
ماذكره الشارح من ان للضرورى معنيين هذا والتقسيم الحاصر فى الضرورى
والاستدلالى العلم بمعنى اليقين لاالعلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة
الا ان يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل (والمراد باول النظر مافسره
قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات ولايقدح
فى التقسيم (قال والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض)

القائل والمستبعد المولى الخيالى م

﴿ وقد ﴾

وقد يراد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء
من الله تعالى لانه المؤثر فى كل شئ فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة
لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان
وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا
عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قال حتى يرد به اعتراض
على حصر الاسباب فى الثلثة) فيه ان المحصول سبب العلم لعامة الخلق
وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان اريد نفى السببية مطلقا لايصح
اذلا اشتباه فيها ولو اريد نفى السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق
اذلا مدعى لعموم سببية والاولى انه يراد نفى سببية مطلقا اذ الكلام فى الاسباب
الظاهرة العادية والعلم الالهامى من السبب الحقيق بلا توسط سبب ظاهرى
سوى العقل (قال الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد)
واكد هذا التنبيه بان زاد فى مفعوله الباء الذى يزاد فى مفعول العلم (وفيه انه
قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثانى من ادراكين
تخلل بينهما جهل (قال الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن
ان يقال لامجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه هل
على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم
ومطابقته للواقع اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية ليس لانه لا يكون
سببا لادراكه بل لانه لايكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع فى جعله
سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغى
نفى سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (وقوله ويصلح الالزام
على الغير) الاولى او يصلح لان احد التقييدين كاف وكلمة قد فى قوله
(قد يحصل به العلم) للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم
لعامة الخلق وفى كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم
وللغير ان يقول لم يحصل فى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا
خاصا يصلح عنده لالزام الغير والعرض بخبر الواحد العدل مما لاحاجة
اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد
للمقلد المعتقد لهم فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال (وقوله فكانه

قد يخص
نسخه

اراد بالعلم مايشملها) يعني كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض
لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ماحقق سابقا
في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص
الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (وقوله
والافلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان (قال فالعالم)
تفريع على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بهما وكون العقل بالنظر
في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم
والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات ممايعلم به
الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ماان كان شيئا مافلا يصح استثناء الله
تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم
لاللافراد فالعبارة الصحيحة ماكان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة
ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص فلا يقال لزيد عالم ولو كان المراد
الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس
ويمكن اختيار الشق الاول ❋ وحمل قوله من الموجودات على معنى
من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف
حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ماسوى الله تعالى اطالة الثالث
ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع لافائدة فيه (واجيب عنه بانه زيد على
التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس
الموجودات لامطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال هو لاخراج
الصفات من غير حاجة الى الاستثناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج
مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس
غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست
بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث وستطلع
على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك
داعيا الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس
من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا
الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات

القائل والمجيب المولى الخيالي م

يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف اراد هذا الفرد لقرينة قوله (بجميع اجزائه محدث) وانما خص الارادة به ليستغنى فى الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا اولا ولم يرد به عن الحكيم لذهابه قدم بعض العالم (قال يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض) تنبيه على تخصيص العلم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لايتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب (ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر المفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك نخص بالجواهر المفردة بمقتضى عرفهم على انه لايظهر فائدة لشموله للجواهر المفردة (وقوله فيخرج صفات الله تعالى) يعنى به عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر (قوله من الموجودات) اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغى ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس فى التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قال من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض ومافيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء فى التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقى فلا يرد انه بقى اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات فى قوله ومافيها لان فى اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لايصح (قال اى مخرج من العدم الى الوجود) للحدوث تفسيران احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والافالعدم

ويرد نسخة

موضع العرض نسخة

وإلى انه نسخة

ليس محلا ولاالوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود والى ان لاواسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قال وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا واما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولاامتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع الناس حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولاامتناع ايضا فى استمراره كذلك عندهم ولافى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلانهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال مافى بعض الحواشى فى هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا اواراد النوع الاضافى فى هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لاامتناع فى عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لاامتناع فى عدم قدم المواليد (وفى ثبوت قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافى انما ينفع لوكان للصورة النوعية جنس تحت جنس ومما يتعجب منه ماقيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا (قال لانه) اى جزء العالم لاالعالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والالم يكن زيد عينا ولاالعرض عالما لم يقم بذاته والالم يكن العرض الشخصى عرضا وهذا الترديد دليل الحصر (وقوله وكل منهما حادث) كبرى لقول المصنف (اذهو

افراده نسخة

انواعها نسخة

اعيان واعراض) فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض
وكل منهما حادث ولايخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج فى قولنا العالم منحصر
فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لاينتج ان العالم جزء للعالم
فينبغى ان يأول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين اوعرض والعين
حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث (وقوله ان قام بذاته
فهو عين) يصدق على المركب من عين وعرض قائم به (ولوالتزم كونه
عينا لاخل بحصر العين المركب فى الجسم وله تتمة سيأتى ويريد بقوله
(ولم يتعرض لها المصنف) انه لم يتعرض للبيان لاانه لم يتعرض للمبين لان المبين
كبرى مطوية فيكون مما يتعرض له وكون المختصر مقصورا مع المسائل يكذبه
(قوله اذهو اعيان واعراض) الا ان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر
بالمعدوم والقصر الادعائى يكفى فى بيان عدم لياقة التعرض له (وقوله
(دون الدلائل) يفيد نفى القصر على الدلائل والمقصود نفى التعرض
لها (قال فالاعيان ما اى ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما
هو للمفهوم لاللافراد فالاعيان جردت عن الافراد ونقلت بارادة التعريف من
الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب (اما كون
الاعيان قسما من العالم فلايصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان
الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل
ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم (ولك ان تجعله
عبارة عن الحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه محدث (واياك وان
تقول لاحاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته
بمعنى ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون
بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن اوالحادث اوجزء العالم ولهذا قال
الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه مافيه (قيل
تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا (وفيه ان تحيزهذا المركب بعينه تحيزات
اجزائه وبعضها تابع لتحيز شئ آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع
ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد

الى الافرادية
نسخة

قائله الخيالى
نسخه

من الممكن وهذا من اجتماع القسمين (قال ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين
ان يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه
ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا
اوهنا لا لاعدم كون التحيز معلوما لا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين
الكل بان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء
ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة فى تعريف القيام ليخرج الصفات القديمة
عن العرض تحاشيا من اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج
الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد
حادث واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين
عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم
يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة فى تعريف العرض لانهم
لايعترفون بها (قال اى محله الذى يقومه) الملايم لتعريف العرض بما
تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسير الموضوع بالمتبوع فى التحيز واما قيد الذى
يقومه فى تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على
رأى الحكيم وعلى طريق المتكلمين لايصح ان يكون لاخراج الهيولى
لانهم لايعترفون به فهو لاخراج المكان (قال ومعنى وجود العرض فى الموضوع
هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) قد وقعت فيما بينهم
ان معنى وجود العرض فى كذا ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع
وفسرت بان معناها عدم تمايز الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى
عينية الوجودين العينية فى الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد
حقيقيا ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء
تشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره
هذا ويتجه ايضا انه لوكان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل امر
اعتبارى قام بالغير عرضا واما (قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه) ففيه ان
امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الآخر فيلزم
تحصيل الحاصل واما ان لا يقومه فلا يحتاج فى وجوده الى محل يقومه

حتى يرد عليه
نسخه

المفسر السيد
الشريف م
المراد السيد
الشريف م

ولان تشخصه بالمحل (قال بخلاف وجود الجسم فى الحيز) قال بعض المحققين فى شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم مايسميه الحكيم ميلا (واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز) الذى لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى الماس للسطح الظاهر للمحوى (قال وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال فى تعين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قال ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او التركيب ويرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذوصورة الا ان يراد بالمجرور بالباء (فى قوله اختصاصه به) المحل المقوم لا الشئ وهو بعيد (قال وهواى ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر فى المعنى واشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما فى تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء فى (قوله اما مركب من الجزئين) الجزء الذى لايتجزأ ويناقش فى (قوله وهو الجسم) بانه يحتمل العين المركب المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل فى غير المركب كالجوهر واعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولا فى جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلث فقال الجبائى لابد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفى اربعة اجزاء (واما القائل

بانه يكفى ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه (قال وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لايخالف قول المواقف النزاع لفظى راجع الى اللغة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له فى تحقق المعانى التى هى من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لاتنافى بينهما بل النزاع بعد الاتفاق فى ان معنى الجسم فى اللغة واحد فى ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لايوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين اومعنى يوجب الابعاد و بعد اتفاق جماعة فى انه يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء اويشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا (قال بانه يقال لاحد الجسمين) يعنى المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لماصار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية الملازمة ثم لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية على ان فى اطلاق الاجسم فى اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا فى نظر اللغة (قال والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة) فيه انه لافائدة فى قوله الذى هو اسم لاصفة لانه ليس الجسم الا اسما وفى نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية مرعية فى الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قال يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولافرضا) لايخفى انه بعد مافسر الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذى لايتجزأ وتوضيحه لاتفسير آخر للجوهر الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة

فالاولى تفسير الجوهر بهذا التقسيم او يقال حمل قول المتن (وهوالجزء الذى لايتجزأ) على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد فى الشايع وهى المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله (لافعلا) المفصلة فى محله بالقسمة بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المنقسم (والقسمة بالكسر وهى ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبنى عليه (ثم كل من الوهمية والخارجية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما لابالقياس الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق اوغير قارين اى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمماستين اومحاذاتين (وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شئ واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلى والجزئى (قال لم يقل وهوالجوهر احترازا عن ورود المنع) اوتنبيها على وروده يقال لاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله (وهو الجسم) مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين اومن مادى ومجرد ويحتج بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جم من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه مستند الى مجرد احتمال عقلى ويرد ان قوله (كالجوهر) ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الاان يقال ابرزه فى صورة المثال الذى لامناقشة فيه للمحصلين بقى انه لابد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع (وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم فى الاعيان والاعراض اذالعين مايتحيز بنفسه والعرض ماتحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فالموجب للاحتراز هنا (قال بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين لغير

المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قال وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ فى امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفى قوله (واقوى ادلة اثبات الجزء) تعريض بالامام الرازى حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال (والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الابالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لوماسته باكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال واورد منوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لايحتمله (قال واشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه (قال لم تكن الخردلة اصغر من الجبل) والازم تسلسلات غير متناهية فى كل جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق (قال وذلك انما يتصور فى المتناهى) وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه فبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته نعم لونوقش فى جريان التطبيق فى امثالها لكان له وجه (قال والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمأنينة باطن ولوجعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ (قال واما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) فان قلت انه كما لاخط فى الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها

او ماسه نسخه

سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط (قلت كما لا نقطة فيها
لاجزء لايتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء
اتجه المنع بانه لايلزم منه الاوجود النقطة القائمة بالكرة لاوجود الجزء
فلا توجبه لايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولاحاجة في دفعه
الى ان النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على انه لاينفع في دفع
انه لا نقطة في الكرة عندهم (وقوله وهو لايستلزم ثبوت الجزء الخ) رد على الخيالي
رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اماعين
فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلابد له من محل غير منقسم فذلك المحل
هو الجوهر (قال وليس فيها اجتماع اجزاء) منع لكون اجتماع اجزاء الجسم
لا لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق
المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد
وحدوث جسمين آخرين (قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن
افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا امكن افتراقه وهما
وفرضا وهذا الامكان لايوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع
ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ اذ لو امكن
تجزؤه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولا يجاب هذا التقرير
بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزي فرضا ووهما لاينافي
وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول
بان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لايقف في القسمة
الى حد لايكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه
بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها
(ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة
اذ لايمكن تأليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات
الممكنة لم تكن الاقسام الا امورا قابلة للقسمة وما اورد على الوجه الثانية
الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود
يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان

فيحكم بوجود ارجح الممكنين لامحالة (قاله واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف) فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من امور لاحجم لشيء منها و يتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف لان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف لايوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قال فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين احدهما مالايخفى على من له ادنى فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف و في قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت حادثا ينعدم و يعاد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها اهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات و الارض على اصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قال مالايقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لايجاب ما نفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس له تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (وقوله او مختصا به اختصاص الناعت والمنعوت) اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولايخفى ان تعريف العرض بما لايقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لايمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قال قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما لما قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى يخرج بقوله

فانه الخيالي نسخة

(و يحدث الخ)واما لما لم يمكن ان يقال انها لم يدخل الصفات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم اوانه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم اوانه يكفى لاخراج صفات الله تعالى و يحدث ولا حاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر اوانه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضايعا (فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر (قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله فى الاجسام والجوهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا اوبيان ان العرض لا يقوم بالعرض اورد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لا فى محل (قال كالوان)قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروايح لتناسبهما لفظا وخطا (قال صاحب المواقف الحق التوقف فى كون بوا قى الالوان بالتركيب لاغير لاحتمال ان يكون من البوا قى الوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب ايضا (قال والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثانى وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبو قا بحصوله فى حيز آخر فحركة والاول وهوان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا فى شرح المواقف واورد عليه الحصول فى الحيز فى آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز لحصوله فى الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم التس وقيام العرض

بالعرض (وفيه ان حصول العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التس وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشئ يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث بجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيز بل صار حيزه بعض حيزه (قال وانواعها تسعة) اى اصول انواعها بقرينة قوله ويتركب منها انواع لاتحصى (والعفوصة) تقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو فى عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة (والتفاهة) هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قال وانواعها كثيرة) وقال فى شرح التلخيص لا حصر لانواع الروايح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة اومنتنة اومن جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك اوالى مايقارنها كرايحة الحلاوة (قال والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لا يعرض الا الاجسام) اى ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا على ماهو حق عموم اللفظ فلا يعرض الالم ايضا لما عداها قيل هذا ينافى مافى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان (قال فنقول الكل حادث) اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه اوكل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق واللاحق (قال وبعضها بالدليل وهو طرو العدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية فى معرفة الضدين ولايخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث

مالم يشاهد من افراده فبهذا الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات تقوم به (قال والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب (والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع اجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لازوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما ان يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية اوعدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود وفيه لوكانت اعدام الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود اما لوكانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قال واما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه ان الحدوث ولا يخفى انه لما ثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون رد ما ثبت حدوث وسكون لم يشاهدهما فالذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فاذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث اعيان (قال وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين) يعني ارادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وارادوا بقولهم السكون كونان

فى آنين فى مكان واحد انه الكون الثانى فى المكان الاول بعد الكون الاول
فتسامحوا فى جعل الكون السابق الذى هو شرط تحقق الحركة والسكون
جزأ منهما اووجه تأويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون
الثانى فى المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول
فى المكان الثانى حركة فيكون الكون الواحد جزأ من الحركة والسكون
فلا يتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن فى آن سكونه
شارعا فى الحركة ولا يقول به احد هذا (ومن وجوه التأويل انه يصدق
تعريف الحركة على الكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر ولا يقال له
الحركة ولو كان السكون هو الكونين فى مكان لكان الكون الاول جزأ من الحركة
والسكون ولكان المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له
كونين الاول فى مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم آه ليس
على ماينبغى لان فى الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع
الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين
برد عبارة احدهما الى ماقصده الآخر وبالجملة لايشمل التعريف الحركة
الوضعية لانه لايكون المتحرك بها الا فى المكان الاول ويرد عليه ان شيئا
من الوجهين لايوجب الاصرف بيان الحركة من ظاهره وكانه ولذا قيل
الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان واحد والحركة كون اول
فى مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين فى مكان ان اقل السكون
ذلك وبالكون الثانى فى مكان اول مايعم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون
للجسم فى مكان سكونان انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليه
انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين اوالكون الثانى يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان
من الكون الثانى اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث
فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قال فلا يكون متحركا
كما لايكون ساكنا) فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا اظهر من انتفاء كونه
متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثانى وهذا كون اول فليس
من السكون فى شئ واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون فى حيز آخر

مجموع الحركتين نسخه

وهذا كون اول لكن ليس بعد الكون فى حيز آخر (قال قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لايخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون فى الاول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ولو اريد المدعى فى هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة اوانها لاتخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى اول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم اوالجوهر لايخلو عن الكون فى حيز وهو اما مسبوق بالكون فى هذا الحيز وبالكون فى حيز آخر اوغير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قال على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان الخ) لوقيل الاجسام التى تعددت فيه الاكوان لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الاان يتكلف ويقال المراد انه لايخلو عن الكون الثانى فى حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه ان لايثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة اوسكون وهو كاف فى انه لايخلو عن الحادث ولنا ان نقول لوتم ان العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى ان لايكون له كون اول ولايكون لكونه اول والا لخلا فى اول كونه عن الحركة والسكون لايقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول مالم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى اول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول (قال واما حدوثهما فلانهمــا من الاعراض وهى باقية) الاولى وقد ثبت حدوثهما وماذكره من عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعرى (قال يقتضى المسبوقية) اى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة

على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتى لاينافى القدم (وقوله وقد عرفت ان مايجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه ان ما عرفت ان العدم ينافى القدم لامنافاة امكانه اياه (قال وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى وقد قال بالنفس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالى وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان لم يصلح دليلا لكن لابد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والافلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله بجواز ان يكون القديم الآخر الا ان يقال هنا لا يثبت الاحتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم يستند اليه الحوادث واما ان الواجب لذاته واحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا تطلبه من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والافلا (قال لان حدوث الاعيان يستند على حدوث الاعراض) اى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان و بحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض (قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص (وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود) اشارة الى تعريفى الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه فى جانب الماضى وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحوادث غير متناهية يثبت للعين الازلى واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع (قال والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئى حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لابداية للجزئيات لعدم تناهيها ومايقال

ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان
التطبيق فلا يحمله سياق الكلام (نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم
انه لو كان برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به ومايقال
ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات
فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات (ففيه انه
لا بداية او جود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية
ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم (واجيب
بان معنى عدم تناهى نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد وليس بشئ لان كل
نعيم لا يتصف بعدم التناهى بهذا المعنى ايضا وللنقيض مواد غير متناهية
اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا تتصف جزئيا تها به
ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما يتم فى القديم بالشخص واما
فى القديم بالنوع فلا يمتنع ان تنتهى افراده فى الابتداء (قال الرابع انه لو كان
كل جسم جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام) و برهان التطبيق يبطله
والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا فذكر
الاجسام ههنا على التمثيل وكذا فى تعريف الحيز بناء على هذا التفسير
للحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهى
الجواهر وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح
مايشغله الجسم اوالجوهر (والقول بان ذكر الجسم فى التعريف لان الكلام
فى حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وايضا قوله (وينفذ فيه ابعاده)
يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه
لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا
وجعل الايراد الثالث رابعا (قال ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه
جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والحق بكونه مخلوقا عليه هو الله
الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم ماسبق الذات بعنوان المحدث للعالم
والمجهول عينه فاللايق ان يحمل على المحدث ماي بينه ٤ (قال والمحدث
للعالم هو الله) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما
سبق فى العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا فى العالم مطلقا وذكر

٤ وفى قوله
ضرورة امتناع
ترجح احد طرفى
الممكن الخ نظر
لان الامتناع
ليس ضروريا
بل يتوقف على
اقامة البرهان
على ان احد
طرفى الممكن
يمتنع ان يكون
اولى نسخه

صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لايتضح وجهه لانه للفصل بين كون الحيز حيزا و بين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب (وقوله ولايحتاج) اما بمعنى انه لايحتاج وجوده الى شئ بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده . ولايحتاج الى تقييد شئ بغير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى الماهية الموجودة بهذا الوجود لاالى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة فى الوجود وصفاته الموجودة فتنبه (واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص و بالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لامن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات (وفى وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى قال فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لاصانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولامعدوم بل بواسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولامعدوم ولاواحد ولاواجب مبالغة فى التنزيه ولاخفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال اذ لوكان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه لايثبت الدعوى لانه لايثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لايكون وجوده من غيره لم يرد هذا ٧ ومحصل الدليل انه لوكان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لوكان داخلا فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وماهو كذلك غير داخل فى العالم (فقوله على ان) علاوة والشايع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله (فلم يصلح محدثا للعالم) انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولايكون حادثا و يكون مبدأ لماهو حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لماسواه من

٧ و يمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضى امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والالكان عينا فى الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا نسخه

قائله الخالى م

العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود دليل من العالم ٤ و يدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لاماقيل انه لايضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عن المستدل دون المانع الالزام لايوجب تسليم الدعوى وفي قوله (اسم لجميع مايصلح علما على وجوده) بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادى فع انه متعلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كامر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد مايكون العالم اسماله ولان العالم ماسوى الله تعالى من الموجودات على ماعلم فان خص بمايكون علامة يلزم ان لايكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولايكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدأ ومايقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع مايصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذلا معنى لكون الصفة علما للذات اذلا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتأمل (قال وقريب من هذا) المشار اليه هوماقيل العلاوة اذلاقرب بين العلاوة ومايقال بل مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك و الفرق ان هذا استد لال بالحادث على المحدث ومايقال استدلال من الممكن على الواجب ولايخفى ان مايقال اسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب ممايقال وان ورود ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبا منه (واعلم ان كون محدث اوممكن من جملة الشيء لايصلح ان يكون علة له مبنى على دعوى ان علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء و يتعلق به ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قال وقد يتوهم انه هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التس) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى فلا وجه بتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التس و يعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التس اذ طرف الدور يتعدد باعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه

٤ نعم يمكن الملازمة بمجموع الذات والصفة فانه جائز الوجود مع انه ليس ٦ من العالم بل بمجموع الذات وممكن اى جملة كان فان المجموع جائز الوجود وليس من العالم لانه ليس ماسوى الله لان المجموع لاينفك عن الله
منه

٦ وليس من العالم نسخه

غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث
انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية و المراد بالنس المذكور اعم
مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما
هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا النس في الامور
الاعتبارية وليس باطلا (وثانيهما ان ذكر النس يذكر الدور لانهما يذكران
معافاكتفى بالتذكير عن الذكر و بهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة
الى احد ادلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور
ايضا فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور قائله الخيالي م
ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه اوجزؤه وهما
باطلان اوخارج وهوعلة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد
الاعلى تفصيل ما اجمله الشارح (قال وليس كذلك بل هواشارة الى احد ادلة المورد هو الخيالي م
بطلان التسلسل) اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال ذلك
الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة ولايلزم
كون الواجب معاولا ودخول مافرض خارجا فظهر ان امر الافتقار
بالعكس هذا اقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود
الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع او بدونها
ولايثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع
لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث
الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل
انما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى
الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات
سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة في البعض او
بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة و الاختيار و نفي الواسطة
مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع
لتوقف وجود الممكن عليه (قال وهي لاتجوز ان تكون نفسها ولابعضها
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه)هذا يبطل كون العلة نفسها وهوظاهر

وكونهما بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الاعلة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله (لعلله) لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التى هى اجزؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها اوبعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع اوالبعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لامحالة (قال فيكون واجبا وتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة المجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان تكون علة لشئ من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لايكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجماع العلتين اذ الكلام فى المستقل بالفاعلية هذا ولايخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة الى علة والتالى باطل لانه لايجوز ان تكون العلة نفسها ولاجزأها ولاخارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين (فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزؤه (قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هى علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هى علة للبعض ولقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء بجواز ان تكون علة الكل مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قال ومن مشهور الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كما تقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة فى ابطال التس لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق (فقوله وهو ان نعرض من المعلول الاخير) قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم

سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات اووضعي كالابعاد
مجتمعة اوغير مجتمعة كالدورات الفلكية اولم يكن ترتب كالنفوس الناطقة
المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان
اذ لولم يتناه لزم عدم تناهي الابعاد (واعلم ان الغرض من المعلول الاخير
قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لايجرى في تطبيق بعدين
غير متناهيين و في ابطال سلسلة لا اول ولا آخرلها وطريق ابطالها
ان يفوض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ويطبق
على اقل منها اواكثر بواحد (قال ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول
من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتهما بل يجعل
واحد بازاء واحد في تمام الاحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد
من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الا في الامور المترتبة قائله الخيالي م
(قال فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة
الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة والنسبة
الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لايمتنع العلم به
كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة
بالمراتب الغير المتناهية مم وبهذا اندفع ماذكره الامام في المطالب العالية
حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى
عالم بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذاثبت هذا الامكان
وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها
عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء
وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى مالانهاية له فقد حصلت
هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة
دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التس في الاسباب والمسببات
محال ودفع ماذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية
وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قال
فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض شيء كل منهما نسخه
غير متناه بغير متناه لايوجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات

﴿ يجوز ﴾

يجوز ان يكون بغير متناه الا ان يقال ليس مدار النقض على ان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما الا ان يعل لنقل عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لوزادت عليها بمتناه الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما (وماذكره من انه لا بمعنى ان ما لانهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور اما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولواعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات واوسلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات (قال يعني ان صانع العالم واحد) الانسب يعني ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف (المحدث للعالم) الواجب خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع (قلت هذا من اطلاق اللفظ على الاعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالاينتهي ذكر الصفات لايثبت لايكون اللفظ على خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد ومابعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار المحدث (ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية يستدعي كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قال ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان لفظة الله لكونه اسما لجزئي حقيقي لايحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم آت في قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية

بمتناه لايوجب تناهي كل منهما وزيادة المعلومات يجوز ان تكون بغير متناه نسخة

الخالق للعالم نسخة

وما لايثبت نسخة

قائله الخيالي م

الا ان يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة فى الآية الوحدة فى استحقاق العبادة (فان قلت هو تعالى واحد فى جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى واذا لم يلتفت ايضا الى حمله على الوحدة فى صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا لعالم الكون (قال والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبنى على فرض التمانع اولا نه يستلزم تمانع الالهين عن الالهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع (قال المشار اليه بقوله تعالى) اراد ان المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهورا ووجه الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه (وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية) توجيه للآية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم ولا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى برهان وبين جعلها حجة اقناعية (وقوله وتقريره) اى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قال لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد) اوان يريد احدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته (وقوله لان كلا منهما امر ممكن فى نفسه) اما ان يراد به امكان الوجود فى نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا اوان كان السكون امرا عدميا (وقوله اذلا تضاد بين الارادتين) يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصح ان يجتمعا فى مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكان متضادين (فمن قال اى لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين

فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه لم يتدبر (قال والا فيلزم عجز احدهما) عجز احدهما لازم على كل من شقى الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ يستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنفى مراد الآخر اعنى عدم الضد و بهذا عرفت ان الاولى ماسيأتى مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال (واعلم ان العجز عن نفى الكمال عن ذاته كمال بل لايسمى فى العرف عجزا والعجز عن الممكن لا قتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه او نفى ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مرادا الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومته الغير سمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصانا بل لايسمى عجزا و بهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق بالعدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز وتخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد شقى الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان احد شقى الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر (ثم اعلم ان الاله اله لجميع ماسواه لولم يكن واجبان والا فهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن يأبى الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا فى ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه امر قطعى انما يوجبه اعتبار

الاخلاق و الا ولى وخبر المخبر الصا دق بالمعجزة و الله تعالى اعلم ونسئله الطريق الاقوم (قال المنافية من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها فى الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا (قال فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال) اما صفة للتمانع اوالامكان فيكون محالا (اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال (قال واعلم ان قوله تعالى)هذه اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا مما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لايكون مدبرهما الاواحدا والثانى ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله (فان قلت لم وجب الامران (قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب و التناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاد وطراد هذا كلامه وللآية احتمال آخر ارجوان يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهوانها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لوكان فى السموات و الارض آلهة كما فى الارض لفسدت السماء والارض بشوم الشرك وانما بقيت السموات و الارض ببركة خلو السموات عن الشرك (قال و الملازمة عادية) فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية (قلت العاديات تفيد اليقين فى المشاهد اما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لاتفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية (قال ولعلا بعضهم على بعض) فى سورة المؤمن وما كان معه من آله اذا لذهب كل آله بماخلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون (قال الكشاف لذهب كل آله بماخلق لانفراد كل واحد

من الالهية بخلقه الذى خلقه واستبد به ورأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين وغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثرا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شئ (قال والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد) اى ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان اريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب فى العادة لا يفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضى الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق فى وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قال وان اريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا آلهين (وقوله فلا دليل على انتفائه) منع لبطلان التالى (فان قلت المنع طلب الدليل لا نفيه (قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة فى ورود المنع (وقوله بل النصوص شاهدة) للترقى عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما (قال لا يقال الملازمة قطعية) يمكن له تقريران احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما (وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر ثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشان فى صحة حمل القرآن عليه لانه اعلى من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا (قال على انه يرد منع الملازمة) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ماذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه

منع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد
ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة
(ولايحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال
على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على اى معنى شئت
ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا
فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم
مصنوع ثم التوسل به الى انتفائه التعدد (ولقد تمكنت بما مضى من امكان
اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثانى (قيل
يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية
لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم للمح
لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع
وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزمه عدمه لجواز كونه واجبا
(قال فان قيل مقتضى كلمة لو) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم
ما سبق من انه قطعى او اقناعى فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل
وحينئذ ان محل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال بناء ما سبق عليه
(وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال
وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد فى الجواب ان الانتفاء فى الماضى
يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الها ولا يخفى عليك انه انحراف
عن سواء السبيل فاثبت ولا تتبع الا الدليل (وقوله فلا يفيد الا الدلالة
على ان الخ) الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب اصل اللغة لكن
قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير
الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه
فى شرح التلخيص على انه استعمال منطقى ورده المحقق الشريف
بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال
ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول (قال هذا تصريح بما علم التزاما)

ردّ على الخيالى
م

على عدم التكون
نسخه
م

قائله الخيالى
م

قائله الخيالى
م

لا تتبع الا الدليل
نسخه

لم يرد الا التزام الميزانى حتى يناقش فيه وينبغى بيان نكتة له الان يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لاوثوق عليها ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا (ويمكن ان يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك فى طبق الاعادة دون الافادة وكأنه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة البرهان على القديم ٧ (قال اذ الواجب لايكون الاقديما) دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لايتم لان الدليل لايفيد الااللزوم فى نفس الامر وهو لايفيد العلم به التزاما (وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع الصفات الكمالية (وقوله اذ لو كان) اى الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير ضرورة يريد به والتالى بط والالم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ماوقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم فى غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين ولو كان يتجه ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين ومايقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للاخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قال وانما الكلام فى المتساوى بحسب الصدق) اى النزاع فان بعضهم على ان القدم القديمة ولا فى تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان

فى ظن الاعادة نسخه

٧ ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه المرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان هذا الذات لا يكون الاقديما وثبوت وحدته ايضا يدل على قدمه والالكان له صانع آخر فلا يكون صانع العالم واحدا فتأمل نسخه

(وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة) الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة اوانما المستحيل تعدد الذوات القديم فافهم (قال تصريح بان الواجب الوجود لذاته هوالله تعالى وصفاته) اقول منشأوه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قال واستدلوا على ان كل ماهوقديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز اى استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهوقديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لولم يكن واجبا لذاته (قال ثم اعترضوا بان الصفات لوكانت واجبة لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى لوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض ولايخفى ان كلام المعترض لوتم لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل في نفي القدم ايضا (فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولايختص بوجوبها فلم خص (قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة (قال واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هونفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هوغيره اذلوكان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم

فانه تقتضى زيادة العلم فالقول بجويز كون البقاء نفس الباقى يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال وهذا كلام فى غاية الصعوبة) اى القول بتعدد الواجب لذاته فى غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس فى تلك الصعوبة لانه لاينافى الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء فى دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لاوجه لقوله (والقول بامكان الصفات آه) فى بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيهه ما شاء ولك ان تجعل قوله وهذا كلام فى غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام فى صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لايصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها (وقوله فان زعموا) انسب بهذا المعنى وكانه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل فى قدم الصفات (وقوله وسيأتى لهذا زيادة تحقيق) يعنى به ماذكره فى تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قال الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد وان لم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحى مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة فى عد الصفات على طبق اثبات الصفات فى كتب الفن حيث اخرفيها اثبات الحيوة عن اثباتهما لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مباديها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لايغنى عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق لايفيد معرفة مبدائه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد مباديهما كما يشهد به حمل

الكاتب على الضاحك (قال لان بديهة العقل جازمة) نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتفاق فى الفعل و يمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر (وقوله على ان اضدادها نقايص) انما يتم لولم يجز خلو الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (وقوله وايضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبيس الوهم (ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس فى حق لانه ليس من آلهى لانا نقول يثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثير اما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قال ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ماذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضه (قال فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (قال ولانه يمتنع بقاؤه) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لوكان باقيا لكان البقاء قائما به اذلا معنى للاسود بلاسواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بماذكره (وقوله وهذا مبنى) معناه ان هذا الدليل مبنى على ان الخ اما

بانه ثابت نسخه

عليه تعالى عرضيته نسخه

وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى اعراض نسخه

الملازمة فبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده واما بطلان التالى فبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به (وقوله والحق) بيان لبطلان مبنى كل من المتقدمين هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه فى الوجود لا فى مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لايفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولاسبيل الى انكارها فمن قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا لم يزد على الشرح شيئا (قال والحق ان البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهانى فى الطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لايعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى (وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا فلايخفى ان تعريف البقاء على ماذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لايكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لابد من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ماذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود (قال وان القيام هو الاختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى لاتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرف ان من قال يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لايعنيه (وقوله نعم تمسكهم) يريد تمسك الحكماء ولايخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء (وقوله اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات) ولان السرعة والبطؤ قابلان للاشتداد والضعف فلايكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قال ولاجسم) فى المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود وآخرون قائم بنفسه

ولانزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هونور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قال واماعندنا) ان كان المخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لايجرى فيه (قوله واماعند الفلاسفة) وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله واماعندنا وحمل قوله (ولاجوهر) على معنى ولاما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل بعيد على انه لايصلح مجملا لهذا التفصيل لانه لاتفصيل فى نفى مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل (والدليل الثانى على نفى الجوهرية عندنا انما يتم لولم يكن جوهرا لايكون جزء جسم ومع ذلك نفى كونه جزء جسم لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولايصلح ان يكون المبدأ مايصلح ان يكون جزء جسم والالزم تكثير الواجب جدا اوالترجيح بلامرجح (ومايقال انه لايصح ان يكون جزأ لايتجزأ والالكان فى غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة فى جنب آثار العظيم اما لوكان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم كان غاية فى العظيم (قال واماعند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى الموضوع الخ) يعنى ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافى موضوع مجردا كان اومتحيزا والآخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن الى الجوهر ان لايكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذاوجدت كانت لافى موضوع (فقوله لكنهم جعلوه الخ) استدلال على المعنى الثانى بامرين فلايرد انه لاحاجة (الى قوله وارادوابه الماهية الممكنة الخ) على انه يفيد ان الجوهر اسم لمايزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفى الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (وقوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته) فيه اشارة ٨ الى معنيين آخرين للجسم والجوهر رابع للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لايمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان المنع

ومأخذها نسخه

ولا يطلق عليه نسخه

لا يصح مجملا نسخه

ولايصح نسخه

٨ الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهمابهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا فى موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان المنع عن وصفه البارى بمعنى ثالث ومعنى رابع للجوهر ومعنى ثالث للجسم من حيث التوقيف الخ نسخه

عن وصف البارى بالمعنيين الآخرين من حيث التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لاينبغى الاكتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغى ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم ٢ (قال قلنا بالاجماع) اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قال والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى والموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفى ان يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفى فى الاذن اطلاق لفظ الملزوم (وقوله وما يلازم معناه) معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه (قال وفيه نظر) من وجوه الاول منع الترادف ٤ (والثانى انه ان اشترط فى توهم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوى فهما اعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا الاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لها (والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر (والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب (والخامس منع كفاية الاذن فى الملزوم فى اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفى فى اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ماذكر اذ لا شك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات (قال ولا مصور اى ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال (ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفى تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفى الصورة من غير تصوير بل المراد نفى الصورة فاحفظه

---

٢ واما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق او يقال المتبادر من الجوهر الذى هو قسم الممكن المتركب لانه اظهر افراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غنى عنه او يكفى ماذكرنا من ان المتبادر فى اطلاقهم لانه اشهر المصطلح عليه عندهم
نسخه

٤ للقطع بتغاير المفهومات
نسخه

صيغة نسبية
نسخه

ولا تغفل عنه فى نظائره ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها
ويستفاد منه عموم النفى بواسطة انهذه الامور لا تثبت للشئ الا باعطاء
الفاعل اياها فنفى الاعطاء نفى لها مطلقا (وقوله لان تلك من خواص الاجسام
يحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم
الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولاتكن كقائل قال لاحاجة
الى قوله يحصل لها الخ وما اعتذر به من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية
فقوله يحصل لها للدلالة على الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد
من الجرم بقى انه لايصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل
السطح ايضا فينبغى ان يقول لانها من خواص الاجسام السطوح
الا ان يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين للسطوح
ولقيام العرض بالعرض (قال ولا محدود اى ذى حد ونهاية) يمكن
حمله على نفى التحديد ونفى معرفة كنهه لان التحديد لايكون للبسائط
(قال ولامعدود) لايخفى انه تكرير صريح بقوله (الواحد) لان الوحدة
نفى الكثرة (وقوله اى ذى عدد وكثرة الخ) تفسير لقوله لا محدود
ولامعدود على سبيل اللف والنشر المرتب (قال ولامتبعض الخ) نفى التبعض
والتجزى والتركب يأول الى واحد وكان الداعى الى نفى التبعض
والتجزى والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين
اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى
والتجزى على الانقسام بالفعل (وهذا مراد من قال يعتبر فى التجزى الانحلال
الى ما منه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه
للبعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد
بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه وبنفى التجزى نفى اضافة الجزء
وبالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكما انه تعالى ليس
متركبا من الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولا متركب لكان افيد وكان الاولى
تقديم قوله (فالهاجزاء الى آخره) على (قوله لما فى كل ذلك الخ) لان تحرير
الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفى التناهى بعد نفى كونه محدودا
ومعدودا مستغنى عنه (قال اى المجانسة للاشياء) يعنى المراد بالمائية المجانسة

ويستفاد منها نسخة
لان ذلك نسخة
كقائل نسخة

بملاقة ان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو وفيه نظر لان ماهو لايكون
سؤالا عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولايجاب به
عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال اراد بماهو السؤال بما كما وقع
فى كتب الميزان فى تعريف الجنس بقى ان قوله (لامعنى قولنا) بيان لعلاقة
قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به (قوله المجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة) لانه لبيان نفى المجانسة ولايصح حمل قوله لان معنى قولنا
على بيان نفى الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه بعد قوله (اى المجانسة)
فالواضح لان المجانسة ولايرد ان مجانسة الواجب لايقتضى التمايز بفصول
مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم و بهذا
التقرير عرفت ان قوله (التمايز عن المجانسات) ليس على ماينبغى والصحيح
تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل
فى التميز والاولى ان يحمل قولهم و لا بالمائية انه لايسأل عنه بما لانه ما
للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت اوجنسية
اوعن الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى عن مسلك المتكلمين
لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون
ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى لايناسب ادب المقام لانه ليس جنسا
يستدعى فصلا و ايضا لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله
للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال فى جواب مازيد الكريم ونحوه
واثبات بطلان التركيب العقلى لايسعه المقام (قال ولابالكيفية) فى شرح
المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف بشئ من الاعراض المحسوسة
بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة
الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها
فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى واما اللذة
العقلية فنفاها المليون و اثبتها الفلاسفة هذا فلا وجه لتخصيص المتن
الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع
المزاج و التركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا من توابع المزاج و التركيب

بما هو سؤال نسخه

رد على الخيالى نسخه

نسخه لم يخص السكاكى

(قال ولا بمتمكن فى مكان) انما ذكر قوله فى مكان مع انه يغنى عنه ذكر المتمكن اذ المتمكن لا يكون الا فى مكان تصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوى اونفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قال لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين و هو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان فى اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضى ان يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ماقام به البعد من الجسم فلابد من تأويله بان المراد كون الشئ بحيث ينفذ بعده فى بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شئ فى بعد آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ماليس بتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح الباطن لمانفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين و الحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه و يصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها فى البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلا مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوى المماس بجميعه بجميع السطح الظاهر للمحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعد ذلك البعاد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معانى الامكان فلا يصح تعريف واحد له بجمع جميع المعانى (قال والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلا) ولا خلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف فى وجود الخلا (فالواضح ان يقول

والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل و يقوم بنفسه ايضا
عند القائلين بوجود الخلا ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان
عند القائلين بوجود الخلا ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل
تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من افراده فتأمل ثم التعريف
لايصدق الاعلى البعد المحق ولوقال عند القائلين بالخلا وترك ذكر الوجود
لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلا اعم من القول به
محققا اوموهوما (اعلم ان المكان عند العامة مايمنع الشئ من النزول
فمكان الحيوان هوالارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو منع جسم
صغيرجسما كبيرا عن النزول كان مكاناله (وعلى هذا جاز ان يكون المكان
انقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لايجوز ان يزيد
او ينقص بل يجب ان يساوى المتمكن ولوحمل نفى الممكن على هذا المعنى لصح
ايضا (قال التمكن اخص من التحيز) فلو نفى التحيز لكان انفع (وقوله
لان الحيز) يفيد ان مخالفة فى مهوم الحيز كما فى مفهوم المكان وليس كذلك
لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح اوالبعد المجرد
المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين
حتى لايجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا فى كلام الشارح
واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قال فيلزم قدم الحيز)
هذا لايتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذلا قدم لما لاوجود له
وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز
حوادث لانه اذا كان الازلى متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك
احياز غير متناهية تحيز فى كل زمان فى حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزات
(قال وايضا امان يساوى الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان
على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشئ على حيز ونقصانه عنه
على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز
ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى لكن الكلام فى لزوم التناهى
(قلت على تقدير عدم التناهى جاز ايضا ان ينقص التمكن عنه ولا يلزم
تناهيه لان غير المتناهى يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهى انما الممتنع

نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد اولا فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل و بين ابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة ايضا ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قال واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة) لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كانت الجهة حد المكان اونفسه اما لو كانت حد الحيز الاعم من المكان اونفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه (قال ولا يجري عليه زمان) اي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضرب ضربا اوضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان التعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلق بامور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (وقوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقط يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت و وجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار

الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على مابين في محله (ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى لكمال ضعفها وهى ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم *واعلم ان قوله لايجرى عليه زمان لايراد به الاحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة اوالحكيم اذلايجوز ان يراد فى طلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بماذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول ليس للزمان الامعنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعيينه (قال قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب فى كل بمعنى وحق التنزيه اوواجبه المبالغة فيه (والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات (والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف واما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لاكالاجسام من لحم ودم لاكالحم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل على ان احدامنهم ليس بمصيب فى باب التنزيه والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لاابلغ من كل وجه اذلاوجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعض والتجزى والمحدود والمتناهى وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لايتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم ايضا (قال لاعلى ماذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه الخ)قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى ولايخفى ان كون العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه مم (ولو سلم فهولايفيد الاعدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوى والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام فى كون معنى الجوهر مايتركب عنه غيره

وفى نظيره وقدمر ضعف دلالة قولهم عليه وان فى قوله (وان الواجب اوتركب الخ) تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لايوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لايجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان (وقوله ايضا) يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لايفيد الا التنزيه من التصوير والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا فى عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لايسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكون مثل العلم والقدرة من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد من صفات نقصان لايقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله (لادلالة على ثبوتها لها) معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات (وقوله للمحدثات) خبر لا لا صلة الثبوت والالبق لابلا خبر (وقوله لانها تمسكات ضعيفة) متعلق بقوله لاعلى ما ذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لايدخل فى عدم الابتناء ايها نها عما يد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لايخفى (قال واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة على التمكن) اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف فى التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فى قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيزا لامتمكنا

ز... ى خيالى
م

والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قال و بان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه) اى بحيث يحل بينهما ثالث (وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم) لاينفى المماسة حتى يثبت كونه متصلا الا ان يراد بالمماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفى فى ثبوت التباين فى الجهة (وقوله ولامحلا للعالم يريد به ولامحلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والحلية بالقياس الى العالم لاينفى كونه متصلا بشئ من العالم (وقوله فيكون جسما او جزء جسم) يتجه عليه اولا مخالفا لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله اوجزء جسم فى موقعه وايضا جزء الجسم لايجب ان يكون جسما حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا والوهم المحض مالم يخالط اصلا العقل والضبع العضد كلها اووسطها بلحمها اوالابط الى نصف العضد من اعلاها كذا فى القاموس (قال ولايشبهه اى لايماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهو المشاركة فى الجنس ونفى المشاركة فى الكيفية لان نفى الماهية افاد نفى المجانسة و نفى الكيفية افاد نفى المشاركة فى الكيف و باب التنزيه وان يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ماسلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بماصدق عليه واستدل عليه فى المواقف بانه لوشاركه غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب و يمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلواشترك ذاته بينه و بين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر ويصلح كل لمايصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضى رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين واجيب بان المراد بسد احدهما مسد الآخر سد احدهما مسد الآخر فى الصفات النفسية وهى

رد على الحيالى
م

مالايحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية
والحقيقة والوجود والشيئية و يقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز
فعلى هذا ينبغى ان لايستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته
اجل واعلى مما فى المخلوقات لان العلم و القدرة ليسامن الصفات النفسية
لانا نحتاج فى الوصف بهما الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة
لكن الذى يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بان المراد يسد احدهما
مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قال فى البداية
العلم منا موجود) اى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف فى وجوده
وقد اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله (فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى)
فتنبه (وقوله قديما وواجب الوجود)ذهاب الى مانقل عن بعض المتأخرين
فى صفاته تعالى (وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) مبالغة
فى نفى المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من
ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه
حتى ينافى ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع
الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتى
و يعلم من كلام الشيخ ابى المعين ان ماذكر من معنى المماثلة معنى لغوى
و يفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة (وقوله
لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم
منع اهل اللغة على ماسبق ايضا دليل عليه والظاهر فى قوله (والظاهر
انه لامخالفة)ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر
ان المراد نفى المخالفة بين قول الاشعرية و اللغة و يحتمل نفيها بين
البداية والتبصرة و بين الشيخ ابى المعين والاشعرية و بين كلامى البداية
ايضا (وقوله والا) اى ان لم يكن مراد الاشعرية هذا او لم يحمل
كلامى البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه
ينبغى تقديم قوله والاعلى (قوله وعلى هذا ينبغى ان يحمل آه) ظنابانه من
تتمة (قوله لان مراد الاشعرى)من غير تعلق له يحمل كلام البداية
ثم فى الملازمة نظر لانه لوحمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية

قائله الخيالى م

ايضا يدفع لزوم رفع التعدد (قال ولايخرج عن علمه وقدرته شئ) هذا
بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فن قوله لان الجهل بالبعض
اوالعجز عن البعض انه نقص فى علمه وقدرته ولك ان تجعله تنزيها له تعالى
عن الجهل فى بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن
والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فسئلة التنزيه باعتبار العلم
قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لايخرج عنه شئ من الاقسام
الثلثة ولايخفى انه لايجوز خروج ممكن عن العلم والالم يكن مقدورا اذ يمتنع
فعل المختار بدون العلم فاقيل يرد على عدم خروج شئ عن العلم انه يجوز
ان يكون شئ يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع
ليس بنقص ليس بشئ ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات
الواجب فانها لوكانت مقدورة لكانت حادثة وكما لايخرج عن علمه
وقدرته شئ لايخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه
لم يتعرض لانه لايخالف فيه (وقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير)
نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة
ولم يقل لاكما زعم قدماء الفلاسفة انه لايعلم شيئا لانهم لايعبأ بهم ومخالفة
الفلاسفة فى القدرة مطلقا لا فى اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما
بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك
وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء
والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية
الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين (وقوله لايعلم بالجزئيات)
الاولى لايعلم الجزئيات كما فى كثير من النسخ لانه يراد الباء بعد العلم المتعدى
الى مفعولين لابعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور
بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحققه المحقق
الطوسى ان مرادهم انه لايعرفها على الوجه الجزئى بل بمفهومات كلية
منحصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضى مغايرة
العلم والمعلوم وهومنقوض بعلم كل احد بنفسه ووجهه انه لايقدر على مثل
مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة اومعصية اوسفه اوعبث وهوتعالى

رد على الخيالى
م

من جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قال وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لايشارك صفاته صفات غيره الافى الاسم فهى مختصة به لايشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولاخفاء فى ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه (ولما بنى ثبوت صفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون ايضا كأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح (لما ثبت انه عالم آه) اتمام فى ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لامفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع فى قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وذكر زائد ايشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعى ان يكون مفهوم الواجب داخلا فى مفهوم كل ولايخفى فساد ، ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل مايلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة فى المخلوقات فاندفع مايقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولايدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قال لا كما زعم المعتزلة) انه عالم لاعلم له ووافقهم الشيعة مع

منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه وذا من العجائب فان
الاطلاق فى القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر (وقوله الى غير ذلك)
لايتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب
عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء فى ان
الاقرب فى ذلك التحرز ان لايقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم
عليه تعالى ولايصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم
ويكون اثراله من انكشاف الاشياء عليه كما يقال فى الحى والرحيم ومما لايشتبه
انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لاعلم له وقادر لا قدرة له لايلزم كون العلم
قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبود للخلق وكون الواجب
غير قائم بذاته كما سنذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لاثبوت
علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة على غير ذلك
(قال وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم
والعليم والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى فى الكتاب والسنة
(قال ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل فى الشاهد يكون
بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك فى الغائب اذلا صارف
عنه نعم حدوثه فى الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب قديما
فلا يرد ان صدور الافعال لايتوقف الاعلى الانكشاف الذى سماه المعتزلة
عالمية ولايتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قال وكون الواجب
غير قائم بذاته) فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا
كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان كان بصيرورة
الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشئ عين
شئ قد يكون بصيرورة احدهما الاخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى
غير مستحيلة وقد يكون الاثنين متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا
هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها اما ان يكون لازم كل منهما
لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير
قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قال ازلية لاكما زعم الكرامية)

هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه * الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام * كذا فى شرح المواقف وارجو ان يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذى هو ابن الكرام ابن الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله (لاستحالة قيام الحوادث بذاته) ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله (قائمة بذاته) يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به (قوله ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ الامايقوم به) يستدعى ان يتصل بقوله (صفات) وكما ان قوله قائمة بذاته يرد بزعم المعتزلة فى الكلام يرد زعمهم فى الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا فى محل (وقوله ولكن مرادهم) اشارة الى ان الرد ليس فى موقعه لانهم لايقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قال ولما تمسكت المعتزلة) قد عرفت ان هذا التمسك لايتأتى لجمهورهم (وقوله فما بال الثمانية) كما فى هذا الكتاب (وقوله او اكثر) اشارة الى صفات اخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولايخفى ان الاولى ان يقول فما بال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب او يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذى ذكر فى هذا الكتاب واشار بقوله (اشار الى الجواب) الى ان العبارة غير واضحة فى الجواب لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاختصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها

رد على الخيالى م

لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشئ مغاير لما ليس
بعين الشئ ولاغيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه
كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة فى شئ
من الاحتمالين المذكورين اولما قيل ان سوق العبارة فى بيان حكم الصفات
ولذا ذكر (قوله لاهو) والا لامدخل له فى الجواب فالجواب مشار اليه
ومذكور ضمنا هذا لكن فى قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا لامدخل له
فى الجواب نظر لانه لولم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول
ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا
بان فى كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة
وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق
الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لاهو ولاغيره
لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلاخلاف اما على ماذكره فلاموجب
لذكر لاهو بلاخفاء (قال والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه
منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة بانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر
لايكفر مالم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به
فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لاينبغى ان يكفروا ما لم يلتزموا
فعلم ان اكفارهم بما التزموا بلاشبهة وهوماصرحوا به من القول بالقدماء
الثلثة ولاحاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت التزامهم اوثبت
توقف الاكفار على الالتزام ولايخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم
اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث
فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة
مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض (والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو
لفظ رومى بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم
بذاته وله ثلثة اقانيم وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
يناط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية وانما
اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات
ما لم يؤخذ مع الثلثة لايستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ماقيل انه ميل

فائله الخيالى م

رد على الخيالى م

من النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلايم جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قال فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال اقنوم العلم بتعددا لذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلثة (قال ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر اما اولا فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير فى هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا (فان قيل هذا فى الظاهر رفع النقيضين الخ (واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها (قال للقطع بان مراتب الاعداد من الوحد او الاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه اولا بالواحد ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على

رد على الخيالي م

قائله الخيالي

السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب او بناء على مذهب من جعل العدد مايقع فى العدد فيكون الواحد عددا و بانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة (وكذا الواحد والثلثة الى غيرذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مع ان البعض الذى هو الواحد جزء من البعض الذى هوغير الواحد من الاثنين والثلثة الى غيرذلك (قال وايضا لايتصور نزاع الخ) يعنى النزاع فيه نزاع فى البديهى والاستدلال عليه معارضة بالبديهية (قال فالاولى) فيه اشارة الى اول ماذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قال وان لايجترئ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها) لايقتصر الجرءة على كونها خلاف الاولى بل هوغير صحيح فكان استعمال الاولى فى عدم الجرءة رعاية ادب المشايخ وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هوالله تعالى ماذكره يكاد لايساعده عبارته لان ضميرلذاته الى الموصول فى الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه بجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذواتها (نعم لوكانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هوالله تعالى وصفاته كان المعنى ماذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لايرضى به الامتعسف فى التأويل (وفى قوله ولا استحالة فى قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعى كونه فاعلا مختارا ولذا حكم بان كل ممكن حادث (قال واصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لوكانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قال فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيض وفى الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها (وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت

قوله بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لامحل له بعد التجاوز عن الاعين والاغير هى يقال هى واجبة لذات الواجب نسخة

ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم
اجتماع سلب هووسلب سلب هولكن فى كون قوله (وهى لاهوولاغيره)
فى الظاهر رفع النقيضين نظر انمايكون كذلك لوكانت قضية سالبة
بحسب الظاهر اما لوكانت معدولةلان الظاهر من لاهو ولاغيره العدول
كما ان الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين
وهو لاهو ولا غيره لان لاغيره فى معنى لا لاهو وفى الحقيقة رفعهما ٨

(قال قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسيرمبنيا على اصطلاح
منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس فى الدار
غير زيد مع انهذو يد وقدرة (ورد بان المراد بالغيرههنا فرد آخر من نوعه
والالزم ان لايغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض
غيرالمحل اتفاقا كما سيجئ (قال فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم
على الازلى محال) هذا البيان يستدعى ان لايكون شئ من القديمين متغايرين
فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولاالعقول (وزيد لدفع المثال الاول
ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود اوالحيز (وفيه انه لوكان كذلك
لم يقتصروا فى الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات
والصفات لايمكن انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر
بانه ترك التعرض لظهوره (ثم نقول لوتم ماذكره لزم ان لايمتنع تعدد القدماء
اذلا تكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضى
صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع
انفكاك كل من امرين آخرين يقتضيهما امر واحد عن الآخر

(قال والواحدمن العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذهو منها)
اى بعض منها (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عين عدم الواحد منها
امافى ضمن واحدما اى واحد كان واما فى ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك
لكن وجودها وجوده لامطلقا بل فى ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل
وجود الاجزاء كلها لاوجود جزء منها (ومن البين ان المراد بوجود
العشرة والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا
لنفس الواحد والعشرة لا لوجود هما لانهما ليسا موجودين * وفى

٨ وقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو الآخر الظاهر فيه لان الشئ ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين نسخه

(قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور) لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين (وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك (وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات (لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة (وان اورد انه كذلك الصفة القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على ان الصفة اللازمة المحدثة لا يتحقق عند الاشعرى اذ الاعراض لا تبقى زمانين (قال لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين) لا يقال الترديد مستحسن فيصح لانه تقرر من قوله (بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات) ان المراد الاكتفاء بجانب واحد (لانا نقول كلا مه متماثل لان قوله (والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه) يدل على انه لا يكفى امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قال وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المتغايرة بين الجزء والكل) اى غير الجزء الاخير وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله ٤ وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها (قال لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالعرض) يعنى المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تتكفل اذ مع عدم اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها او للاغناء عنه لانه يكفى فى نفى المغايرة بين الذات و الصفة امتناع انفكاك الصفة لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغنى عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله (بخلاف الجزء مع الكل) لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل

٤ وقد عرفت ما فيه نسخة

ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأله وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلاوجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قال فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم)لايصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله (فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ) ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذالحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذلايفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الاان الافادة يتوقف على التغاير وهولايستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه انه لايتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قال قلناهذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافى مثل العلم والقدرة)وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قال فلو كان الواحد غيرها لكان غيرنفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه) يعنى لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ مغاير لماليس غيره (وكثيرا مايروى ان مفتوحة فهى حينئذ عطف على ضمير كان (وقوله بدونه على خبر كان)فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله (ولايخفى مافيه) اشارة الى ان لا فرق بين الجزء و الكل والمحل و العرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف بعد جعل الجزء غيرا من الجهالة ومايقال انه اشارة الى ان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه

رد على الخيالى
م

رد على الخيالى
م

بدونه لايقتضى النفسية حتى يلزم من مغايرته للشئ مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لايقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التأمل (قال وهى صفة ازلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لايعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية فى تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكره الازلية فى قوله (وله صفات ازلية) وفيه ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف لعلم الله والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل فى العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى ازلى تعلقه بما يجب ان يعلم فى الازل ايضا ازلى اذ تنزه تعالى عن الجهل بشئ فى الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لايقع من القادر العالم مايقدر عليه مما لايوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ماليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحيوة (قال وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر فى المقدور التكوين عند مثبته لانه يتمسك فى اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها تؤثر فى المقدور فيؤول بان التأثير فى المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير فى المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع فى ان التعلق ازلى او حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لايزال والملائم

لهذا المذهب ان يقال تؤثر فى المقدوات على وفق تعلقها بها (قال
وهى صفة ازلية توجب صحة العلم) لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب
الحكماء وبعض المعتزلة اذلو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه
تعالى بالحيوة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم
والقدرة ولما كان لجلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع
والكلام وجه مع ان شيئا منها لايكون لغير الحى وهذا بيان بديع سنح
فى هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفى ماذكره
فى تعيين الحيوة وليس المقصود استيفاء ما يوجبه والا لم يصح الاكتفاء
بالعلم والقدرة كما عرفت واورد الشارح فى شرحه للكشاف فى تفسير
آية الكرسى انه لايصدق تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة على غير حيوة
ذوى العلم ولايصح الجواب عنه بانه تفسير حيوة الواجب والافتفسير حيوة غيره
باعتدال المزاج النوعى اوما يتبعه من قوة الحس والحركة اوغيرها لانه
يصدق على غير حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب
منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع
امكانه لمانع (قال والقوة وهى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف
واذن الشرع باطلاقه على القوى الغريزية فالاولى جمعها مع القوة ونحن
نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف فى جميع مايتعلق
بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام فى انها صفة موجودة منا فية
للضعف بها كمال صفاته اوامر اعتبارى ويؤيد جعله راجعا الى القدرة
حصر الصفات فى الثمانية (قال والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات)
ليس مقتصرا فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهو قوله
(فتدرك بها ادراكا تاما الخ) فانه من تتمة بيان السمع والبصر
لامجرد البصر يشهد به قوله (ووصول هواء) فلا يرد انه يصدق على
صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لاينكشف المسموع به انكشافا تاما
ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين
الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار
فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا (والمعتزلة

والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وابو الحسن البصري يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الآخر (ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها (وقوله لا على سبيل التخيل) يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لانهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس واما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى باي صفة (ولا يبعد ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها وكذا (قوله المبصرات) فحينئذ يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه ومما اشكل علي وارجوا من الله ان يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرت عادته تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال الباصرة (فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز ان يكون صفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا (قال ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر (فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك (لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده (الا ان يقال

اراد انه لايلزم من العلم بالمعلوم الوجود باعتبار انه موجود قدم هذا
المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى
بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى وتعلق بعده
وهو حادث (قال وهما عبارتان) اى كل منهما عبارة عن صفة
فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع
وكانه اراد بذكر الحى الاشارة الى انه لابد لهما من الحيوة (لكن لاجهة
لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحيوة كذلك (ولا لتخصيص
بالحيوة اذلابد من العلم ايضا والاشارة الى انه لابد من القدرة وقد حصلت
بقوله احد المقدورين (وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل) زائد
على التعريف اشارة الى دليل اثباتها (وهذا القدر لايتم بل لابد من ان
يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا
حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبتيه بل يثبته بان
نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم
ايضا واضح فاو ضم اليه لاستغنى عن قوله (وكون تعلق العلم تابعا
للوقوع) ٧ ووجه ماذكره ان العلم بالوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لايكون
مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح (واورد
عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة
الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات (واورد عليه ان نسبة
الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح
ويتسلسل (واجيب بان تعلق الارادة لايتوقف على مرجح بحكم بديهة
العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لايريد احد الطريقين المتساويين من
كل وجه لمرجح وكذا العطشان لايريد احد القدحين المستويين من كل
وجه لمرجح (قال وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم) رد الحدوث
بجعله من الصفات الازلية (ورد العدمية بعدها من صفات لا هو
ولاغيره (والصفات العدمية لاتوصف به ورد كونها آمرا بانها ذكرت
مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام (ولايلزم
على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب

٧ هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوى هو العلم التصورى فاحفظه فانه ثمرة العود والعود احمد منه

تعريض للخيالى نسخه

لان الحجر فى افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا باختيار ولا انه كيف يكون هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فلتكن هى المرجحة (وماذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وماذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبى وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا فى المواقف (ففى ماذكر خلط مذهب بمذهب وتحرير ماذكره فى بيان كونها آمرا انه لوتعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غيرقدرته على الترك فيكون امره امرا بمالا يدخل تحت قدرته (وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزعم لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولوكان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال (فمن قال الملازمة فى قوله ولوشاء اوقع غيرمسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لامحصل الكلامه (قال وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته للتخليق (قال هو صفة ازلية عبرعنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا بماارادبه من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبيرعن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هى المعانى القرآنية المعبرعنها بالفاظ قرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى اوقدرة التعبير عنها واظهارها فهو اماراجع الى صفة العلم كما قيل اوالى صفة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لاتنكشف بهذا البيان بل ينبغى ان يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لايعرف كيف قام بذاته (قال وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر) كأنه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لاينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب والتمنى والترجى والقول بان التمنى والترجى يستحيلان

كيف يقوم قائما
نسخه

منه تعالى مع انه يوجب نفى الاستفهام ايضا مندفع بان القرأن نزل على لسان العباد (قال ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة) لادلالة على المعنى الذى يجده المخبر او الآمر او الناهى بالكتابة بل بعبارة افادها الكتابة (قال وهو غير العلم) اى المعنى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر و فى اثبات الثانى بذكر الآمر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفى فى مغايرة مطلق الكلام لهما ولم يذكر مايدل على المغايرة فى النهى وهو ان المعنى الموجود فى النهى غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شئ ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهى هو طلب الكف فالنهى ايضا كالامر فى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهى فى الامر فلا حاجة الى ذكر قوله (وينهى) وفيه مافيه تأمل تعرف (ومايقال ان ماذكر لايدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر و ينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله لصورة الخالى عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر وراء العلم فى الخبر ووراء الارادة فى الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت فى شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله (وقياس الغائب على الشاهد يفيد) اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى للنفى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى و يجرى مثله فى الاخبار عما لا يعلمه من انه ليس هناك الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر فى ضرب العبد من يأمره بما لا يريد لئلا يمتثل

قائله المحشى صلاح الدين م

﴿ فيعذر ﴾

فيعذر لانه لولانه يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لايعذر في ضربه اذ لاوجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قال انى زورت في نفسي مقالة) اى قومت وحسنت كذا فى القاموس وفى الاستدلال به ويقول صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة فى النفس (قال والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم (قوله انه متكلم) معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ماسيأتى فى تحقيق الخلاف بيننا و بين المعتزلة من قولنا ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولامعنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفيهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق فى الشرح ايضا فى شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم الخ وايضا ان الشرع يتوقف على كلامه و يمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله (لاتجتمع امتى على الضلالة) وصدقه لايتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما اوغيره (قال وتواتر النقل عن الانبياء) والنبى واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لايقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم لاينكر وجود الكلام ولذا لايرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لامانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قال فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله (والدليل على ثبوت صفة الكلام) فالتفريع بملاحظة ادلة باقى الصفات ولك ان تجعله فرعا لجميع ماسبق (قال ولما كان فى الثلث الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء

يمكن ان يقال اراد ببعض التفصيل وصف الكلام بانه صفة له ازلية مع انه سبق ولاخفاء فى انه زيادة النزاع ٣ عبد

وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا الا ترى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم اوالكلام عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الآخر ولايخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل (قال ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به و ينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محلها اورد عليهم بانه يخالف اللغة ولاضرورة تدعو اليها ولهم ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع اوقلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم و يكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قال ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين (قال ضرورة انهما اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمقتضي حادث لانقضائه المسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشئ صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لايكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلي هو صفة له و بالجملة في قوله (صفة له) رد على المعتزلة و في قوله (ازلية) رد على الكرامية و في قوله (ليس من جنس الحروف والاصوات) رد على الحنابلة (قال الذي هو ترك

إذ الآلة صفة
نسخه ع

التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قال هي عدم مطاوعة
الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لاتنحصر في عدم مطاوعة الآلات
بل قد تكون بعدم الآلة اما بحسب الفطرة اولعارض وضعف الآلة
لعدم البلوغ ايضا فطري فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة
منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قال فان قيل
هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق
بناء على الكلام اللفظي (فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق
(وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال
اوكلمة على صلة الصدق (وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية
للسكوت والآفة واو قال وهذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان
لايتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي (وقوله اذالسكوت والخرس انما ينافى
اللفظ) الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قال والله تعالى متكلم بها
آمر وناه مخبر) ذكر الثلثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر
بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلثة
المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان
العباد والافهو منزه عن الاستعلام وحينئذ يزيد على الخمسة لوجود التعجب
والتمني والترجي ايضا واشار الشارح بقوله (يعني انها صفة واحدة الخ)
الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات
وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
و يمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولابآلة
وجارحة (قال لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد)لان كمال التوحيد ان لايكون
لماسواه مدخل في تحقق شئ فالقول بوجود الصفة لايليق الاعلى قدر
الضرورة والاولى ان يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد
انماتوجب نفي تكثر لادليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل
(نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها

عن الاستفهام
نسخه

الادلة والدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها فى نفسها لا يوجب وحدة كل منهـا فى نفسها (قالوا جب ان يقال ولا دليل على تكثر شئ منها ولايذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهوان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قال فان قيل هذه اقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها) اعلم ان ماتقدم من كون صفة الكلام واحدة فى نفسه متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشئ من الاقسام الخمسة انما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية كما فى الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق و بهذا ظهر ان ماقيل ان ماسبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطرو التعلق والسؤال انه لايمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل وههنا ابحاث (الاول ان هذا السؤال لايخص الكلام بل يجرى فى القدرة والعلم وغير ذلك (والثانى ان ماذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام (والثالث ان توجه السؤال لايخص بتقدير كون التعلق غير ازلى بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولانهى ولاخبر ولايمكن وجود العام بدون الخاص و الجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية ما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما للشخص فلا يجرى فى سائر الصفات وعن الثانى بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل والخص السؤال انه لايمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التى ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر فى الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام

فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قال وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر) فيكون واحدا فى الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا مالم ينتف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق (وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك) لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا فى النهى التنزيهى لاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان فى الاستفهام طلب الاعلام وفى النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ماذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل وفيما لا يزال ولا يختص بكونه خبرا فى الازل واختلاف هذه المعانى ضرورى ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف اقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت فى محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قال فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ومنهى سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ٧ والا خبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضى كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى وكما يمكن الجواب بان الامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به

٧ ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام
منه

فى وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم الامور فى الازل ولا يحتاج فى امره الى تقدير وهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس فى امره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود لا نا نقول لا يمكن امره تعالى الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قال ولما صرح بازلية الكلام النفسى القديم حاول التنبيه) يعنى بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرأن تنبيها على اطلاق القرأن على الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جميع القرأن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله (وعقب القرأن بكلام الله الخ) انه جمعهما لان نفى الحدوث عن القرأن ينبغى ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرأن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على القرأن ان يقول ويطلق القرأن على الكلام النفسى ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية اثبت ان القرأن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الشارح او قصدا على جرى الكلام على وفق الحديث ونقول نبه على طريق نفى الحدوث عن القرأن او اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرأن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرأن بمعنى الكلام النفسى ولا يخفى ان قوله (والقرأن كلام الله تعالى غير مخلوق) اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرأن شيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القرأن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قال فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة للطيبى نقلا عن الصغانى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه بتنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة

امر الرجل قبل وجود الابن ليس امرا بل عزيمة على الامر (قارصى زاده)

على اطلاق القرأن نسخة

والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرأن ان يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرأن والدليل لم يسق مرتبا مجموعا بل سيق فى موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفى موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قال من التأليف) يعنى من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيف ما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل مناسبة الدلالات متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعا تهاوكونه فصيحا يوجب ان يكون كثيرالاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث (وقوله الى غير ذلك) اشارة الى ماسبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضى ولا يخفى ان بعض ماذكر انما تكون من سمات الحدوث او كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قال ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبى وجبرائيل (وقوله وان لم يقرأ) بمعنى وان لم يقرأ الله ولاوجه لفرض القراءة التى يتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام فى محال وان لم يقرأ فتلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لوكان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لايوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف فى الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق يوهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع فى هذا المعنى صحة اطلاق الا بعض

والتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعـدا المتكلم من نظائره مثـله وتقييد الاعراض بالمخلوق على اصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والافكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى ان يقول يصح وصف البـارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذلايلزم من اطلاق الابيض بهـذا المعنى اتصافه تعالى بالبيـاض بل بايجاده (قال ومن اقوى شبه المعتزلة الخ) كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه ايماؤهم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة وفى (قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لمانقل الينا) نظر لان اباحنيفة واتباعه متفقون على ان القرآن اسم لمانقل الينابين دفتى المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل السور لكن النظر لايضر فتأمل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهوانكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتى المصـاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة اولكونهـا من سمات الحدوث فلايصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله (وهوالخ) امايمنع استلزام ان جعل كونه مكتوبا فى المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان التالى ان جعل مجازا (فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز (ولااشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم (ثم قوله وهو مكتوب فى مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعـالى غير مخلوق) واما جملة حالية من المستكن فى غير مخلوق (وقوله محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة) الاولى اى بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذى سيذكره من الوجودات الاربعـة اذ ليس وجود الشئ فى الذهن باللفظ المخيل ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبـات فان الكل منفى حقيقة تثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لاوثوق عليه (قال وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان) يريد بالشئ الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات

اربعة للشئ على الوجه الكلي ولاينافيه (قوله ووجودا في الاذهان) لانه وجود مجازي كا خويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيق كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين اعلم ان قوله للشئ وجود في الاعيان ليس كقوله وجود في الاذهان فان الوجود في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان (قال فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المذكورة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما ورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ٢ على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقته فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل (قال ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه

الا الفاظ المنطوقة

٢ ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف

ولا يخفى ان التعريف بما ذكر نوع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنى القرآن لاجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لااصطلاح منهم اذلا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعى (قال اى من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم فى تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى لكن لايساعد هذا التأويل مافى كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة الاانه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن لازم (وفى قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة (وقوله واما الكلام القديم الخ) عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله (ولما كان دليل الاحكام الشرعية) لانه فصل بالاجنبى الاان يحمل قوله لما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظى لاعلى ما قدمنا (قال فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بان الشيخ الاشعرى لايحتاج الى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لايسمعه المشرك وليس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله نعم لايحتاج فيمايدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قال ولكن لما كان بلاواسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) اى كليم الله فان كليمك الذى يكلمك على مافى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ماقيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ ابى منصور ومن تابعه (قال فان قيل لو كان كلام الله حقيقة فى المعنى

القديم مجازا فى لنظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وماذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولايخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغى ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى احد معنيى اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا لاان يقال يصح نفى المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالنفى بخلاف المشترك فانه لايصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمعنى معنى وبالمنفى عنه معنى آخر (قال وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) اورد عليه ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لامشتركا واجيب بانه لايكفى فى التعقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع بعلاقة يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى (قال وذهب بعض المحققين) فى شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليس كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع

انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروو المحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتطقن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى (وهو مكتوب فى المصاحف مقروبالالسن محفوظ فى الصدور) وهوغير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ومايقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة كلامه ثمه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ماقيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لايكون المقروو المحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتبة الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين ملح وملح فى نفسه ومنها مايمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لايكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لايتجه عليه شئ ولاشبهة فى كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولايخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة (قال ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لاتحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من

نقوش مرتبة قياما بالكلام بنفس الحافظ (قال والاختراع ونحو ذلك)
من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات
تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير
الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم
وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو
يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادى وغير زمانى صارا
عنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
مبنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى
(قال لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله
مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه
لم يثبت فى اللغة فى غير الضمائر وفى بعض النسخ فكون وهو استدلال من
احد المترادفين على الآخر وفساده غير خفى على ذكى واتفاق العقل
والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل
اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ واما انه خالق لواحد اولغير افعال
العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق
عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك
بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا
يوقعك الالباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لمظنة ان
الاختلاف فى انه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق (قال الاول انه
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من انه لو قام الحادث بالقديم
لزم قدم الحادث اوحدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى لو
لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ماسبق من وجوب قيامها بذاته
تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطل قيامها بغيره تعالى
بالدليل وهنا بالبديهة (قال فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب
اوالعدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار فى الازل لا يتصف
بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى
وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم

الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق لتم بلا خلاف ويتجه على قوله (من غير تعذر الحقيقة) ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون صفة موجودة و يكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني اوتغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علامات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي مم لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قال من ان تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل يكون العرض ايضا قائما بالجسم فالواضح ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون

الماء العنب نسخه

من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين (قال والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق) فان قلت فعاد الكلام فى تسميته فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز٣ ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدأه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحيوة على ما فى المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة)لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاب واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحيوة كذا قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت فى الواجب صفة سمع وبصر ينبغى ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة فى غيره هذا (وقوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة) يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا (قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعنى يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود

٣ وبهذا علم ان مبنى الدليل ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافية لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة اما على الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب مبدأ وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه نسخه

الحدوثات عن اثبات لصفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات اوحدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله (وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لافى الازل بل لوقت وجوده) باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده (قال اشار الى الجواب) اشارة الى الخفاء ولايخفى ان تكوينه للعالم ليس الاتكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام فى قوله (لوقت وجوده) زائدة او بمعنى فى والاظهر ان قوله (وهوتكوينه للعالم) اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لابصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخروهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستنادباقى الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لمايورد من انه تكوين الشيء ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهوظاهر البطلان والحق ما اشار اليه من ان تكوين حال الوجود بهذا التكوين (ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وبقيد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لاعلى توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلايظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان محصله ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لايلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر

اما قدم عدم المكونات عهد

لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء فى الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر به بعده سوى التعلق الازلى به (قال ومايقال) قيل اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلوكان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على (قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ) وحاصله ان الترديد قبيح اذا التعلق يستلزم الحدوث ولايخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج الترديد عن القبح هذا ونحن نقول مايقال منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما اوحادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة ٤ (قال نعم اذا بينا صدور العالم) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون او بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا اوموجبا قال ومن ههنا يقال اى من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اى من ان المراد بالحادث مالوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شئ من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لايقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك اولا لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قال والحاصل) اى حاصل الجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية ما لاينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة مم واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لمقام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلاينفك عن الاضافة والتكوين اسم لماقام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافية وماوقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قال وهوغير المكون

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفى فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث وفيه نظر ان المراد انما يقال فى بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا ينظر الا ماذكره الشارح لمحشه

عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح واوكان المقصود
الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول
ليس في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم
فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لازائدا على المكون اسم
مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكون
القائم بالمفعول والمقصود به الرد على ابي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون
اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية
وانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون الى آخره والمراد بقوله عندنا جمهور
القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم ان لايكون
تعالى خالقا اومكونا واحد الا ان جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم
والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع
(قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم) وكون التكوين عين المكون
انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذي هو عين السواد
وقد قام به و يستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون
هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به
وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون احد
الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب
بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير
التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره ان كلمة على ليست
صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على
ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري و بعد ففيه بحث لان بداهة كون
الفعل مغايرا للمفعول لايستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون
لان بداهة القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب
ان يحمل (قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري) على ان الحكم
بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري (وقوله في امثال هذه المباحث)
الظاهر فيه هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله
(بل يطلب لكلامه) بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الى من له ادنى

تمييز ولايقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لايجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولايليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمغايرة الانفكاك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدا وتحقيقا فتنبه (وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه) كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفى اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لاصفة له ايضا والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لوكان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لاوجه وراءه فلايجد ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجبه الكمال المطلق المناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافى ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهى (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) اى المراد الانكشاف التام لاما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوطات الشعاعية به او بانطباعه فى حاسة البصر والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لانزاع لنا فى الرؤية بهذا المعنى بل فى الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته فى نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) قد سلك المصنف فى اثبات الرؤية

طريقاقويماموجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وماحكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والالارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقدثبت اذلا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولاحاجة الاالى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هوالامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذالخصم قائل به لم يأت بشيء (وقوله مالم يقم برهان على ذلك) لاحاجة اليه لان قيام البرهان لايجامع تخلية العقل (وقوله مع ان الاصل عدمه) علاوة اى العقل يجوز ويتقوى بجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلاوابدا ازلى ليس الاصل عدمه وقدنبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه فلايجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلى على النقلى مع ان التعويل على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الابالنقل على ماقيل ولذاقدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالته اذالم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلامقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلى سلوكابطريق الترقى من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انانفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لايستلزم كونه مرئيا ٤ لانانفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين (وقوله ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولابدمن عدم تجاوز العلة محل الحكم فلايصح ان يكون موجودا فى المعدوم الذى يمتنع رؤيته بالاجماع فلايمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولاشيئا من الامور العامة ولذا قال فى المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود اوالحدوث ثم بعد سقوط الامكان ايضا الترديد مم لجوازان يكون الوجود بشرط الحدوث اوالامكان ولوقيل ذلك داخل فى الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا

فلايجرى نسخه

النقلى نسخه

٤ وان القطع بشيء وجدانى لايحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق لها نسخه

بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئى فى جهة من الرائى على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفى مدخلية العدم فى العلية انه لا مدخل له فى علية الامر المحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك) دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد فى الرؤية وحقايق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذى هو اصل السعادات (وقوله وحين اعترض بان الصحة عدمية) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى (وقوله ولو سلم فالواحد النوعى الخ) معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالتعدد اظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهى انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهى اما الحدوث والامكان او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجود العلة للصحة والثانى لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهى اما الوجود او الحدوث

اوالامكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لايصلح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب (قوله اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) اورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لايقدر بها على التفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لايصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد لايفيد نا الادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلولم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر اوعرض من الاعراض اوموجود او ممكن ولم يردان المبصر الهوية المشتركة فان قلت لوكان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا قلت ينتفي في مقام التردد بعض احتمالات لايسعها المقام (وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري) امامنع لكون وجود كل شيء عينه اوتأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولايخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الوجود واما مايقال ان هذا الدليل منقول بصحة الملموسية فيدفعه ان ماتقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة مايدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله (دون خصوصية جوهرية

آ المورد الخيالي م

المورد الخيالي م

اوعرضية) دون خصوصية عينية اوعرضية واللايق بقوله (ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية ومايتبعها من الاعراض) هى العينية ومايتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومايدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلوكانت ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده اواعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقيل حصوله لاتطيق كما لاتطيق الجبل مع كمال شدته ولوكانت ممتنعة لايكون لكلمة لكن موقع و يكون بمنزلة لن ترانى ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ماذكره لايدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذى لايثبت جائز لانه لايلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدم المعلول انعدم العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذى لايكون بدون المحال وانما لايجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل فى بيانه انه لوكان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لايقتضى الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان و يمكن دفعه بان المراد ان حمل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه ومايعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لوكان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه)ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته ادل على الامتناع من نفى رؤيتهم ور بما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ماعلمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى وقوله (بانا لانسلم) الظاهر فيه وانا لا نسلم ليكون عطفا على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظركان حال تحركه لا انه اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع

بان ترتيب الدليل النقلى بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلى و يمكن ان يسند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلى الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤ من لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة و ينفعهم حكم الله بالامتناع و يمكن دفعه بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا و بيان الله قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع فى مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجو بين كما تقرر فى محله اواراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة اواراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته (وقوله ورد الدليل السمعى) ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلاعنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على مايفيده لفظ الدليل فى المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم فى الآية تأويلات ذكرت فى المبسوطات وبقى منهم بعض التأويلات اقرب مما ذكروه وهوان ربها عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اى اى وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى فى ربها ناظرة اى متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة فى رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا فى الرؤية بل روى كل راو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لوسمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا (قوله واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين) والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات و السنن من كثير من اهل قرن وللامام الرازى اثبات اجماع

اجتمعوا نسخة

آخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها
مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لوانكر الوقوع لكان
قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق
الاجماع على احد الامرين وزيف بان من نفي الصحة والوقوع لم يقل
بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن
دفعه بان من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل
الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينف الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت
الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الآيات الواردة في ذلك
محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة ايضا كذلك
ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به (فان
قلت لو اجتمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل
على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في
الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع (قلت نفي الخبر
الصادق لاجتماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع
شبهة ومصادمته بالاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط
اما مطلقا) بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا
في حكمه من المرئي في الرائي بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس
او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته
المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف
نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر
المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز
وعدمه (فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد) اشار الى منع
الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني او سلم
الاشتراط ففي الغائب ثم (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤيه الله
تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال
الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان
ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الى

مكان وكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها فى ابصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والا اى وان لم يجب ان يرى لجاز ان لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رويته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية فى الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما يعطى فى الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات فى تركيب واقوى شبهتهم من العقليات وقد اورد منوعا اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفى الداخل على العام يكون لنفى العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجوز ان يكون مختصا بحال قوة للباصرة فى الدنيا لكن لا يخفى ان (قوله تعالى يدرك الابصار) للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدرك الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفى ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الآية على نفى الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها قلت نجعل الآية مدحا له تعالى بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت كيف سلم كون التركيب مقيدا لعموم السلب والعام تحت السلب قلت

كثير اما يصرف العموم الذى فى مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة فى نفى الظلم وليس نفيا للمبالغة فى الظلم ويمكن ان تجعل الآية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى فى المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لا نسلم ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة فى انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه لا يمدح شريك البارى بنفى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفى المقيد رجوع النفى الى القيد (وقوله ومنها) عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد فى كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا (فى قوله ولهذا اختلفت الصحابة) فى امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحكيم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعى الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل والرؤية فى المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم الشيخ شجاع الدين الكرمانى رأى ربه مرة فى المنام بعد ان مضى عليه ثلثون سنة لم ينم فيها ثم استمر ينام رجاء ان يراه مرة اخرى وفى المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان الادلة انما تجرى بعضها فى افعال المكلفين لكن

مطلب مبحث افعال العباد ...

بعد حكم العقل فيهم لايتوقف فى الحكم فى غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر فى افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش من اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لايقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان فى الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لاداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لايجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق مايشاركه فى المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك (وقوله من الكفر والايمان والعصيان) اشارة الى ان المراد بالافعال مايسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لايتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لايجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهام الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف على التوقيف والاعلام من الشارع ولاتوقيف ثمه وكذلك لايصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولايقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شئ (قوله الاول ان العبد لوكان خالقا) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والموافق بينه بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه فى ذلك سواء كان بينا اومبينا مشكل وازيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على مايتوقف عليه الكسب واشتمال المشى على سكنات متخللة اى بين الحركات البطيئة مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطؤ لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة

بافعال العباد نسخه

فى ثبوت الجوهر الفرد (وقوله ليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم) رد لما يقال انا لا نمنع انه لا شعور للماشى بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور و ينتفى فى الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى (وقوله وهذا اظهر افعاله) فيه ان كون تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفى والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس (قوله اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) يقال يرجح ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اى خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم لحذف الضمير اهون هذا و يرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما ينحتون قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعى اليها ليس الا هذا القدر هذا ونبه بقوله (او معمولكم) على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية و يرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن المحذوف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ و اما احتمال كونها موصوفة اى شيئا تعملون فيما ينفيه المقام لكن فى قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعانى المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته و لهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقوله تعالى خالق كل شئ اى يمكن بدلالة العقل) وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقتدار عليه وكذلك لهم ان يؤولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا الا انا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان

نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لايخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قال لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله) الظاهر خالقين لافعالهم و يمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام (وقوله و بمعنى استحقاق العبادة) مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس والمعتزلة لايثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب و الاستحقاق و يمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالتهم اواضلالهم (فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لاتكون كذلك (قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير (قال واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقى افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشى لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر (وقوله وان الاولى باختياره) بتقديره وتعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها ماء وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختيارى و يمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده ما فى عبارة غيره لبطل التكليف اذلم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل فى فعله افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لالنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزانى

الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المشابة لان القائم و الآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ماصدر عنها هذه المصادر لامجرد مااتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لابماذكره لايقال يمكن دفعه بان الزانى هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لايوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد بفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقا لرسالته عليه السلام (قوله وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيئته) اى بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لابارادته منه عند بعض لان الارادة من الشئ تنبئ عن الرضاء دون الارادة بالشئ والله تعالى لايرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون افعال العبد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهى بارادته ومشيئته لكان اوقع وكما يقتضى الكون بخلقه الكون بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى جرت عادته فيما اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشية قصد بذكرها تحسين اللفظ و يكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لامعنى لكونها بفعله الاكونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقتضى لاقضاء) محصل الجواب ان الدليل اعنى (قوله لان الرضاء بالقضاء واجب) لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولايخفى انه لاحاجة الى (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء

مطلب
خطاب كن

دون المقتضى) وقدتم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقضى والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضاء به ايضا واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ماتقدم هذا والاظهران المراد سلب تأثيرقدرة العبد وارادته ومشيته (قوله قلنا انه تعالى ارادمنهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى اراد منهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسرحيث قالوا ارادايمان الكافر رغبة واختيارا لاجبرا واضطرارا لكنهم خالفونا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذلامغلوبية كالمالك اذا اراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لايخلو عن الشفاعة ولايخفى انه لوتم ارادة وقوع الشيء اختيارا لتم ارادة الشيء مطلقا من غيرامتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلايجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لايقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولوسلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته واما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علمه تعالى واراده واقع (قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبايح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غيرالمكلف فلا يتعلق به ارادة ولاكراهة وفي (قوله حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته) ان انكار ارادة الشر لايوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لايترك ارادة الخير لزعم ان يترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح (وفي قول المجوسي لان الله تعالى

لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي (فانا اكون مع الشريك الاغلب) يحتمل ارادة انى ارجح الشريك الاغلب وارادته انى مضطر في يده وفي قول الهمدانى تعريض بالاستاذ بانه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبايح وفي قول الاستاذ تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجرى في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا و يؤمر به) اى نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع (وقوله الا يرى ان السيد) تنويرله ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله (ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل) وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ونأمر به وقد يكون مرادا ونهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ او بسبب ان الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة اولان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضى فرد (بقوله وللعباد افعال) على الجبرية (و بقوله اختيارية) على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار و يمتنع تخلف الفعل

عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء
كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى
فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعرى
وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية فى القاموس الجبرية
بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن او هو الصواب والتحريك
للازدواج (وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا) يدل على ان
خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفى الاختيار عندهم يشمل
المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا (وقوله ولا قصد) قاله الخيالى نسخه
نفى القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفى فى سلب
نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره
واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة
الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشاء الحركة وللجبرية
ان يقول الفرق وهمى لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف
حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق
واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل
عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه
بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق
بناء على ذلك لانه ايضا مثله فى بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه المورد الخيالى نسخه
ويتجه على عدم صحة اسناد افعال تقتضى سابقة القصد والاختيار
ان الاقتضاء وهمى فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة الذين
ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع
بل للعرف المستبنى على الوهم والا فلا فرق فى الوضع بين قام وطال فان كلا منهما
موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد
فى شان بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على
كناية المتكلم فى قوله (لانا) كما ان تنفى ذلك عطف على نفرق فقد عطف
الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه
ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة او القصد والاختيار اسناد العمل اليهم

وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لايكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار واورفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على اعمالهم واسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ماسبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وبينهما ٧ بين بين نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي كما لايخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع) اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشئ بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شئ فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على

المورد الخيالي
سه

٧ بون نسخه

رد على الخيالي
سه

المورد الخيالي
سه

نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والا لزم خروج امر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا) الاشكال قوى ومنع منافاة كون الشئ واجبا او ممتنعا لاختيارى خفى نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقضه بافعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم فى الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة فقيل مبنى على ازلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفى الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضى (قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان ابيت فبالبرهان على ما عرفت والبديهى ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير اولا بل بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لان نفى التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل اقول ليس التعقيب الذاتى ايضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج فى خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف

قائله الخيالى م

المتوهم الخيالى م

قائله الخيالى م

قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا يبعد فى ذلك فان الرمى باعتبار ذاته مقدم على القتل و باعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمى باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار كونه قتلا وكون القتل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع فى محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا فى محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب المقدور وقع فى محل قدرته والخلق المقدور لا فى محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له) فيه انه اجتمع الخالق والكاسب فى الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتبارى لما عرفت (قوله ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه

(قوله والحسن منهما) فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا نهى تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا وفى تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهايم مع انه قال وفعل البهايم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (وقول الشارح وهومايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل) تعريف للحسن من افعال العباد فلايرد خروج افعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لايخص العاجل قال الله تعالى فى شان اهل الجنة (سلام قولا من رب رحيم) والثواب ايضا لايخص الآجل فانه كثيرا مايجرى الفعل عاجلا اذالصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الاثر والمراد المدح فى الشرع لاباعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف احد الامرين وكون التفسير بما لايكون متعلقا للذم والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغى ان يجعل محكوما عليه وبه والذم قول اوفعل اوترك قول اوفعل ينبئ عن ايضاح حال الغير كذا فى المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولايدخل فى التعريف ترك السنة وان لاعقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لا مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاء ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذالارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لايخص العاجل قال الله تعالى (فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لايخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) (وقوله يعنى ان الارادة والمشية الخ) فذلك جميع ماسبق من مسئلة تعلق الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه

مطلب الاستطاعة مع الفعل

يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضيع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لاينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لايقتصر عليه استحقاق العقاب على تضيع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا (وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون) يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم لذلك التضيع ونحن نقول الاشبه ان معنى لايستطيعون السمع في معنى صم نزلت اذا نهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لافعل الامع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولوعاديا فلاوجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثه والافلادخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لوسلم استحالة بقاء الاعراض فلانزاع في امكان تجدد الامثال) اشار بما سيصرح اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاءها ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والازم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا فاتجه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لايساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لايحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى

قائله الخيالي سه

على اصله (نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل (حاصله ان ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على ان ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل (وقال السيد فى شرحه و يتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة) لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود (وقوله ولم يحدث فيها معنى الاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض) بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال(ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط) لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض اوغير ذلك من الامور الثابتة فمن قال يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح و بما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح فى وجه النظر (قوله ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد) قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمع قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز ان يكون القدرة عليه

قائله الخيالى نسخه

معه والالزم ايجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفى ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الاان يسند الى حكم بديهة العقل (وقوله واما امتناع بقاء الاعراض الخ) دفع لما يتجه على (قوله والافقبله) ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لايكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس احد هما اولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذالوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر (قوله اشار الى الجواب بقوله فيه) انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة امر عدمى لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز لايقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين بل ينبغى ان يقال سلامة الاسباب تجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لادليل على وجودها قبل الفعل وتجدد مافيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن ان يمتنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لانا نقول لو لم يكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولواورد هذا السؤال على كون الآية شاهدة لهذا الاطلاق لايتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف بالحج وظاهر الاطلاق وان كان (قوله فكيف يصح تفسيرها به) انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هوذوسلامة اسباب لايستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذيقال هوذوغلام مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله (اسم فاعل يحمل عليه) يحمل معناه عليه (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب) اذبه يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة

قائله الخيالى
نسخه

عقيبه لا محالة (وقوله لاالاستطاعة بالمعنى الاول) فيه مسامحة كما فى (قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول) وفى اطلاق العجز فى العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من العجز الاعدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل و يمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات و يكون كلام المتن تجريدا لقول الامام ايضا (قوله هذا مما لايتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعرى لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولايكلف العبد بماليس فى وسعه سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ماهو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن فى نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف فى جوازه واما مايمتنع بناء على علم الله تعالى اوارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله (وانما النزاع فى الجواز)يوهم انه وقع النزاع فى جواز جميع اقسام مالم يقع به التكليف فعلى مايشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى مايشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع فى الجواز بالممتنع فى نفسه واشار بقوله (ثم عدم التكليف بماليس فى الوسع) ان الزمان فى قوله (ولايكلف العبد) غير محفوظ ومما يدل على ان الامر فى قوله تعالى (انبؤنى باسماء هؤلاء) وليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولاحاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل مالايطاق على غير التكليف لانه لاينافى عدم وقوع التكليف وانما ينافى عدم امكانه قال القاضى فى تفسيرها معناه لاتحملنا ما لاطاقة لنا به من البلاء والعقوبة اومن التكليف التى لاتفى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بمالايطاق والا لما سئل التخلص عنه ولايخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لايناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لاطاقة به بل الظاهر ان يسئل السائل

مطلب فى تكليف ما لا يطاق

عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولايذهب عليك ان العلم بعدم وقوع
التكليف مع جوازه بما ليس فى الوسع مما لا طريق اليه الا اختياره تعالى
فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم
لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفى لنفى الاستمرار
ودون بيانهما خرط القتاد (وقوله وجوزه الاشعرى) بناء على انه
لا يقبح من الله شئ فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع
فى نفسه قلت لم يجوزه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصويره ولا يمكن طلب
المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال
فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث
هذه نكتة كما لا يخفى على من هو اهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها
الى دقة نظر فى استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان
لا يجوز تكليف فى امثال ابى لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به
وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن
عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان
قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان اليأس ممتثلا ٩
لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجرى فى التكليف
بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتى بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح
ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما
اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به
لا بعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم فى المضروب) حق البيان
ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف فى انه هل للعبد
صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد (وقوله
لا صنع للعبد فى تخليقه) بعد جمله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه
مخلوق العبد لنفى الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع
لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه
عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله (والاولى ان لا يقيد

٩ مطلق عند
اليأس نسخه

بالتخليق الخ) ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فاوجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والآخرة و يمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد (وقوله واما الاكتساب فلا ستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) يعنى استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه و بهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات واورد على قوله (ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها) ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مم و بعده لا ينافى كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه و يفوت التمكن من تركه و يمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل فى الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولهذا لا يتمكن فى حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به ترجح احد طرفى المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ماذكره اظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول اى كل مقتول ميت باجله) الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبى من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة و يتقدم عند المعتزلة (وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة) يريد به غير الكعبى فانه عند الكعبى ايضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القائل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة فى ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص ببيان زعم البعض المخالفة بما ذهب

اليه من سواهم بعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ماهو خلاف العادة وماهو عادة وانما اوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لولم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا الاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل ❊ قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم باجل العباد على ماعلم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لايستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث (وقوله واحتجت المعتزلة) مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها اووجهه بانه تجوز لما ان ماذكروا من الشبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لازعمهم فان ماذكروا حجة لا شبهة كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان رفع الشبهة لاينفع (قوله لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما) يدفعه ان الله تعالى قدر اجله فى هذا الوقت لعلمه بان قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لاينافى استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لاينافى تقدير الاجل ولاينافى ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر اجله سبعين سنة لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق فى الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية اوان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لان الرزق اسم لمايسوقه الله الى الحيوان فيأكله) مايعول عليه فى تعريف الرزق كل ما انتفع به حى سواء

الوجه الخيالى ❊

المتوهم والقائل الخيالى ❊

مطلب الرزق

كان بالتغدى او بغيره وقال بعضهم كل مايتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا اى ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ماساقه الله تعالى الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفى لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لوكان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بماساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره واورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه واجيب بان الحرام لايملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون مايأكله الدواب رزقا قوله تعالى (ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر واشار بقوله (وعلى الوجهين) الى انه لا تعويل على ماهو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثانى وفى وجود حيوان لم يصل اليه مالايمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غداء لشخص يجب ان يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل فى مفهوم الرزق (وقوله واما بمعنى الملك فلا يمتنع) انما يصح لولم يعتبر فى معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك (وقوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة فى صحة اسناده الى الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفى عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدى ويهدى الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم فى كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من بمن لايتصف بالهداية فى الهداية وبالضلال فى الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هذا الحكم

المورد الخيالى

مطلب الهداية

فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشئ بمشية الله انما يكون فيما لم يعم مشيته تعالى به وفى (قوله لانه عام فى حق الكل) نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام بانه يدعو كل احد وذلك ان دعوته كل احد انما يتم لولم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول فى جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه (وقوله ولا الاضلال) عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او بجعله بمعنى التصيير يعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما فى قوله تعالى ولا تجعلوا لله اندادا اى لا تسموا اشياء اندادا له وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليق بالمشية لا يبعد ان يقال فى التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشية (قوله نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبى عليه السلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اى فى لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز) ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى * على ما هو المشهور من ان استحباب العمى على الهدى علة كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب ولهذا

قاله الخيالى
منه

اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذلامدح الابالحصول اذالاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقصية (قوله والمشهور) يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لمانقل عن المعتزلة لهم لاعليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور بيننا فى ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعى فلا منافاة (قوله وماهو الاصلح للعبد) فى الدين عندمعتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عندمعتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشى وفى المواقف ما هو الاصلح للعبد فى الدنيا لكن الحكاية المشهورة فى الزام الجبائى وقدمر فى صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح فى الدنيا فلعل قوله فى الدنيا سهو من الناسخ (وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر فى الهداية) مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا وبحمد المنعم الذى اوجب على نفسه الا نعام على كل احد (وقوله ولما كان امتنانه على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على ابى جهل) ويمكن ان يقال ولما كان شكره على النبى اوجب منه على ابى جهل فيهما ان انعام النبى اكثر من انعام ابى جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحال ذاك وفى (قوله لماكان بسؤال العصمة الخ) انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام وفى (قوله ولما بقى فى قدرة الله الخ) انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما وماذكره فى جواب غاية مشيتهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقديضم (قوله وعذاب القبر للكافرين) لماثبت فى حق الكفار خاصة انه جعل فى قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشه ويلدغه ووجه بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماء الله وينبغى ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لاذنب له ويدل على ان من العصاة من لايريد الله

مبحث عذاب القبر

تعذيبه (الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لامحالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم و بعدهم من الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به (وقوله بما يعلمه و يريده) متعلق بعذاب القبر والتنعم على سبيل التنازع اى بما يعلمه الله و يريده يعنى بشئ منهما غير متعين وان صرف الاثار بالبعض كما مر في التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة و روحها اليه ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة و يكون المعنى بما يعلمه الميت و يريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر مايصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ماوقع في حسان المصابيح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر حيث سمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا و نكيرا جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق موت في اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن (وقوله ثابت كل من هذه الامور) اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها امور ممكنة) لامستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل مايخبر به النبي وحي يوحى وماينطق عن الهوى ولابد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله (على مانطقت به النصوص) لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكدماقدمه

من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم ❁ القبر روضة من رياض الجنة ❁ ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ماذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولاشبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شان الموتى (ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعى اليه واشار بقوله (وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى و فى كثير من احوال القبر متواترة المعنى) الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لاينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع (قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد (والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء اوفى بعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك به الم العذاب اولذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع و بين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما وجعلوا من احرق وذرى اجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اختلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل فى عجايب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم اولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والافكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك (نعم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذا الاستبعاد

اخلال نسخه

﴿ الترك ﴾

لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا (قوله واعلم انه لما كان احوال القبر عما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر) لا امارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقية كل منهما تحقيقا وتأكيدا) وايرادا للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه اوعن تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعدما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا و يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة و بيان احوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية و يعيد الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الآلهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به

و يتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا
قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه
الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل
هى المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد
فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذى
هوعدم ثبوت شئ منهما لايقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما
وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف فى المعاد الروحانى واما
الجسمانى فهو ينكر وكيف وهو لايجوز اعادة المعدوم ولاشبهة فى انعدام
الجسم وانما التردد عنده فى انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث
الجسمانى مطلقا واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد اوتفرق
اجزاؤه ثم تجمع فلاجزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث
على ماسبق لاينبغى ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا
بل ينبغى ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع — الرادهو الخيالى
اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى
اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه
المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه
اليه (قوله لماورد فى الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه
مثل احد) يقتضى هذا ان بدنا جردا عن لحية وعن اشعار يكون بدنا — التعذيب نسخه
آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب
بان عظم الضرس بالانتفاخ لا ضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة
فى المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يراد بان الله يحفظ
الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز ان — يبين نسخه
يكون الاجزاء الزيدة هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان
الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والا
لزم التعذيب بلاشركة (وقوله ومن ههنا قال من قال ومامن مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ) مما يخالف المقصود لانه يومى فساد التناسخ
والاليق ان يذكر فى الجواب بان يقال وان سمى مثل هذا تناسخا كان

هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية) يعنى ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين فى الاجزاء الاصلية لان البدن الثانى عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا لا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يكن وزنها) لانه لاوزن لها ولايمكن وضعها فى كفة الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفى الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هى التى توزن لايخلوعن شوب وهوانه ثبت ان كتابا فيه (اشهد ان لا اله الا الله * وان محمدا عبده ورسوله) مع صغره يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مدى البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله (وعلى تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض) ليس بشئ لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى لايخلوعن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة فى الوزن ان يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما اوتساويهما (قوله والكتاب المثبت) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر فى (قوله يؤتى) الذى يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد (قوله اكتفاء بالكتاب) يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اى لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الاله ومما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفى القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) الكوثر فى الآية عند الاكثر الخير

عن حكم نسخ

المبالغ فى الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم نهر فى الجنة ومن قال انه اسم حوض فى الموقف سمى كوثرا لانه يمتلى من نهر الكوثر وتحقيقه فى شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية (وقوله ماؤه ابيض من اللبن) شاذ لانه لايجى افعل التفضيل من اللون وكون كيز انه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان و يؤيد الاول ما فى روايته فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظمأ فى جهنم (قوله والصراط حق) فى بعض الحواشى المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى ان الصحابة قالوا يارسول الله اين نطلبك فقال عليه الصلوة السلام على الصراط فان لم تجدوا ففى الميزان فان لم تجدوا ففى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه الهذيل و بشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائى فى نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية التى يسأل عنها و يؤخذ بها كانه يمد عليها و يطول المرور بكثرتها ويقتصر لقلتها (قوله تمسك المنكرون) مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلق لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه ان يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لاتقولون به والمشهور فى نفى كونهما فى عالم العناصر انه لو كان فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لاتقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ما التزمه بحاله و وجه انه لو كان فى عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام وان مالايجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ماتكون ويفسد واما وجه انه لو كان خارج عالم العناصر

والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله لناقصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد يفتح كورة بالشام اوقرية بالعراق اوكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولافسادا يحتمل الجعل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ فيكون وعد الجعل لها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجه والجنة ليس بشئ لان هذا الجعل انما يتحقق في الاخرة ولوسلم فصار لازما لوعد الحق (قوله لوكانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة) فيه انهما لووجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف كل شئ هالك الا وجهه (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فلا يفني يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع (قوله اى دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ (قوله لاتفنيان) تأكيد للبقاء واوجمل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لاتفنيان افادة لاعادة فان قلت لايقتضي قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فناء اهلهما لانهم ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان ومالك وغيرهما من اهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلهما بعد استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا) اى اقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق اهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق اهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لولم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شئ هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والالورد انواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر

فا ئله الخيـالى
سه

لانه داخل فى الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد فى الحرم ترك الاستقامة فيما امر به واورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة من الكفر بقرينة ما حكم به عليها (قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح الا لان يكون مبنيا لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتى مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل فى النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا) اى بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن او لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثانى الايات والاحاديث الناطقة) اى الدالة دلالة صريحة وفى كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبريئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهى كثيرة) بظاهره للآيات ولك ان تجعلها للاحاديث حتى لا تبق الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز بغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء فى ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه (نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه ايضا مخالف للاجماع المتقدم لا ناف الاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق) فينصرف

الورد الخيالى

قائله الخيالي
مه
في التغير نسخة

الفاسق المطلق اليه انه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب
ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على
سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني
الى حيث كأنه ألحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع ومنهم من قال
المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل الحديث
نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي
بالحال المنافية للزنا مبالغة في التعبير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك
(قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار
عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر
وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يارسول الله
فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق
يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى
وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم انف ابي الدرداء وما رواه
الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم انفي لله ذل
عن كره وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يضع الذليل
الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام اي التراب الى انفه (قوله واحتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة
تعم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقا
لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف
في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية
ومغن عن جعلها متروكة الظاهر اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة
سابق الآية او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم
فيحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي
على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الآية حصر الفاسق
على من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا
بفسقهم لم ينحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه ان الاية انما تدل على
كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر

لابعد الايمان ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق لايستعمل في غير من آمن ويرد عليه ان هذا عرف طار واما في اصل اللغة الذى نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر اطلاق الفاسق على الكافر الاصلى ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف لاو بعض الذنوب ماجعله الشرع شعارا للكفر فلم لايجوز ان يكون الصلوة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره واما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال اوالمراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الذم معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب الاستغراق اى كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لايعذب صاحب الصغيرة ويوفى للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الاية الثانية اى تعريف الخزى ظاهر في الاستغراق فلولم يكن العاصى كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان للعاصى المعذب ايضا خزيا لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وترك ظاهرها بتخصيص الخزى وفيه ايضا ماتقدم من انه لايدل على كفر ارباب الصغائر (وقوله للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر) زيد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام (في قوله والاجماع المنعقد على ذلك) قوله (والله تعالى لايغفر الشرك باجماع المسلمين) يعنى بلاتوبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبرى والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم

قائله الخيالى *

قائله الخيالى *

اهل السنة لانه تصرف منه تعالى فى ملكه تعالى وله ان يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم فى الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت مافيها من الفساد ويتجه على قوله (قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن) ماقيل من انه يكفى التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولايتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله (والكفر نهاية فى الجناية ولايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا) ان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية ويدفع ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله (وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا) انه يعتقده حقا فى الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ماهو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله (وايضا هو اعتقاد الابدان) الاعتقاد فى الدنيا ولايتأبد اذ مرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده فى كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل فى الازل ايضا يقتضى تأبد الجزاء لعدم تناهى زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لامحالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لايغفر الصغائر ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لايغفر ومغفرة مادونه يتعلق بالمشية وملاحظة الآية فى تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولايخفى ان التذكير فى الحكمين فالاولى وفى تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) اى يخصصون الآيات والاحاديث اذلا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة

قائله الخيالى

قائله الخيالى

فى الآية ممادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اى يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لابدلهم من تخصيص الآيات والاحاديث ايضا (وقوله وتمسكوا بوجهين) يريد به التمسك فى مذهبهم او فى تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال فى الوعيد تضمر المشية لانه اللايق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم انه لايعاقب انه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال شهوته فى الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولايخاف من المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا بتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ماينكره الخصم واتى بما لايعنيه من اثبات مايعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لوتعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر (وفى قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة) انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لا نم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور له حق نعمة

الجاعل هو الخيالي منه

قائله الخيالي منه

قائله الخيالي منه

المغفرة فى ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولا تغفل (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف فى انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفر الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشية فى آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو على الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من الصغائر فالاولى ان المناط (قوله اذا لم يكن عن استحلال) فهو افادة لا اعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعد ففيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب (وقوله ليتعلق به قوله) يراد به التعلق المعنوى اذا كان اذ للشرط واللفظى ايضا اذا كان ظرفا حرفا (وقوله وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة) او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ وسلب الايمان يأول بالتغليظ ايضا فالاولى ويأول بهذا النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) اى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطابقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام فى الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبى لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان ترك السنة

من الوجهين نسخه

حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح فى التلويح الظاهر انه ثبت لهم
الشفاعة اذ الحديث وعيد و يجوز الخلف فى الوعيد من الكريم فلا يعارض
قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى لانه وعد لا يجوز الخلف
فيه وقد يأول لم ينل شفاعتى بانه لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الاخيار
الشافعين و بانه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان
تارك السنة من شفاعة الرسول يقتضى حرمان المذنبين منها بطريق
الاولى على ان الحرمان من شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان من شفاعة
غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب
اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته للمذنب
ولا يغفر لتارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) و بالكتاب كما
اشار اليه الشارح وكانه تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر
و يمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الآية الاولى فلتوقف
دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا
لا يستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا
ان يوفقهم الله للتوبة و يصيروا مغفورين واما الثانية فلا شتباه انه استدلال
بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصى عنه ولانه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد
الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ)
اى الجواب بعد تسليم دلالتها فى نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى
الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص
ينافى دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب
مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس مبهم و بهذا اندفع ان ضمير
منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع فى سياق النفى فلا يخصص
وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل
فى الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو
ضعيف لان المذنب مصنوع العربى ورجل على السطح ولو سلم فنظير
ما نحن فيه لا رجل فى الدار ولا هو فى السوق على انه يمكن ان يقال
ضمير النكرة فى سياق النفى كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال
بسند جواز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة

وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة (قوله فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقيد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لوتم ما في شرح المواقف انه لااستحقاق عندهم على الصغائر اصلا يتم (قوله لامعنى للعفو) اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لايعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط ونوقش في (قوله فتعين الخروج) بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبنى على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالاية الثالثة مبنى على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لايثبت المذهب اذ لايدل على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ماجعل اعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لاللتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل الكفر اول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة ان من ادخل النار خالدا فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع

المناقش هو الخيالي ﴿

الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط الطاعة واحباط الطاعة لهافصلها المواقف (فقوله لانه اما كافر اوصاحب كبيرة مات بلاتوبة) على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لايتم ماذكره فى بيانه من انه لولم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا الان الانفصال لايتوقف على الخلوص ولايخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء ماهو الكفر خيرا ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولايفيد تحريم قتله مطلقا و يلغو التقييد بقوله متعمدا اذلايكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذلايمكن احضاره الابذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذالم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصايص هذه التعليقات ونسئل منه الصواب والتوفيقات فنقول فى دفع تمسكهم ونرجوان يكون هو الصواب ان مايفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود فى جهنم لانه يكون فى جهنم خالدا اذ مايستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه او يمكن ان يدفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى اوللقصاص اولعفو الورثة بالدية لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر فى النار قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون فى النـار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله و قد حكم بانه يغفر مادون الشرك فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التعدى عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اى من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدى من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا و باستحلاله حتى انه لولم يعتقده حلالا لم يعتد منه من كل وجه وفى الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذاكان ماذكر فينبغى ان يحمل

كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن احاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله الايمان فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر) اى اعتقاد. كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له (وقوله وجعله صادقا) يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شانه ان يحصل له التصديق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالما به يقال لك المصدق به فى كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان فى اعتقاد صدق المخبر مجازا كما يوهمه (قوله فان حقيقة آمن به امنه التكذيب) لانه صار عرف اللغة واراد بقوله (فان حقيقته) حقيقته فى اصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى ﴿ وما انت بمؤمن لنا ﴾ مع احتمال ان يكون اللام لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى ﴿ انؤمن لك واتبعك الارذلون ﴾ لبراءته عن احتمال لام التقوية اولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه وخالف فى جعل الايمان المعدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفى (قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم) رد على من زاد

قائله الخيالى
سهد

كما هو الشائع
نسخه

في الايمان التسليم قال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لابد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية طوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى الغزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن ٤ هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اوائل كتب الميزان ينافي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن (قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعل الشارح امارة التكذيب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) اي في الكفاية في الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل) فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى

﴿احتمال﴾

مطلب نسبة الغزالي

٤ كرويدن بالكاف الفارسية وفتح الراء وكسر الواو بالمد وفتح الدال وسكون النون بالتركية بمعنى اينانمق ✱ قائله الخيالي ✱

امارة الكذب نسخه

احتمال سقوط الجزء والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا بجعل الشرع شيئا جزأ من شئ وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزأ مطلقا فهو كالحقيقى لايحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزأ فى السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال يكون الاكثر فى حكم الكل فى بعض احكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولايتم ماقيل الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى لانه ينافيه ماذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمى (قوله قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) فان قلت لاخفاء فى انه ليس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا قلت كانما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلوفصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق اوملكة التصديق وهى حالة راسخة فى النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولايخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الافى حال العذر ولاينفع فيه الاالجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) فى شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف مااذا كان ركنافانه يكفى مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لوكفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا آه) اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان (قوله والنصوص معاضدة لذلك) معناه النصوص

قائله الخيالى
٭

والاولى ان يقال
نسخه

قائله الخيالى
٭

المورد هو الخيالى
٭

معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار شرطا
لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثانى
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) معارضة مع ادلة جعل الايمان
التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوى لانه فى اللغة
التصديق باللسان لا فى القلب فاندفع ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق
باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا
نعم يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة
الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت
لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب) اورد عليه فى بعض الحواشى
ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار
ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد
(كانوا يحكمون بكفر المنافق) لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا
لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم
الاستفسار عما فى قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ان
(قوله وايضا الاجماع منعقد) معارضة مع ما سبق فى اثبات مذهب الكرامية
وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة
وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو فى العقليات
اما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعى الدال على المطلوب اذا ذكر
لمعارضته معارض (قوله واما الاعمال اى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها)
دليل على هيئة الشكل الثانى ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب
اذ لا نزاع لاحد فى ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام فى كونها داخلة فيه
وايضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة
الاولى لا تشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول
ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهى ان جزء
الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى فى الكل وانما وضع ملزوم
الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص

قائله الخيالى سعد

المورد الخيالى سعد

والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل (وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ) لا ينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليل آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير الادلة مما لا يفي به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومعنى الاستدلال على حفظ الظاهر لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده (وفي قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشئ يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشئ بدون ركن يحتمل السقوط (فقوله لا تحقق للشئ بدون ركنه) يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي وحاصله انه يزيد بزيادة

الازمان لما انه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان
ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوى ولايندفع بماذكر
ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينفى تلك الزيادة التى لاسبيل
الى انكاره لان مراده ان الشئ لايوصف بالزيادة بمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى
المتعارف لاينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة
على هذا الاصل من يف بتزييف اصلها (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهرا) الاعمال فرضا اونفلا جزء
عند الخوارج والعلاف وعبدالجبار وعند الجبائى ولايلزم من وجود الايمان
قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم
قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من
الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة
ليس معناه ان التصديق وحده لايكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد
وجوده داخل فى الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال
خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها
ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك متوهما للمخالفة فى المقدمة
ايضا نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ماجاء به
النبى من عندالله واشار بقوله (ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) الى ان الاستدلال بها
كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال على مافى شرح المواقف
ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية لوط شيئا
غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت
فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا
من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب
ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ماذكره فى شرح المواقف وفيه
انه يصح ان يكون غير صفة ولايكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها
مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير
صفة مؤمنا اومابعد المستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحدا اذلو تباينا

مطلب اتحاد الايمان والاسلام

لم يصح فى نفى وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فا وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين واما وجه التأييد ان الشائع فاوجدنا مؤمنا الااهل بيت منه واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شائع

(قال وبالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه) لايخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لاتحادهما والتلازم وان ينفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لاينفك احدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قال فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) لا يخفى ان سوق الاية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلو تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك لجواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لاينفى الامر بالقول اذ القول لايستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فى دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لايقولوا آمنا واشار الى انه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق ان الاية ظاهرة فى المغايرة والاستدلال به على المغايرة قوى (قال فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ) لايخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال مما لم يثبت ما يعارضه لايتم تأويله كما ثبت فى الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله اه (قال صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولاينبغى) مقابلة بقوله ولا ينبغى بقوله صح يستدعى حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح فى الكتابة لايصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لايصح قول القائل انا شاب ان شاء الله و يجوز ان يمتنع الشارع مما يوهم شيئا (وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر)

وجه مخصوص صدق نسخه

يريد به ان كان للشك فى الحال بقرينة (قوله او للشك فى العاقبة و المآل لافى الآن والحال) وفيه نظر لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين فى ان العمل هل يدخل فى الايمان اولا لايلزم كفر اصلا واولوية الترك لما انه يوهم بالشك فى الحال وعدم المنع عن الشك فى العاقبة والمآل يقتضى ان لا يكون بأس فى القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى (قال ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل (قوله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد) اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون (قوله واذا وجد من العبد التصديق و الاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) محل نظر بل رد جميع مانقله من الاشاعرة بقوله (واذا وجد من العبد الخ) ويمكن ان يدفع النظر بان نفى الصحة كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما ابطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن فى شرح المقاصد موافقا للسيد من ان الحق انه لا خلاف فى المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها لا ان الايمان فى الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد بها هذا و بهذا دفع ماقيل انه ملزم ان يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع ماقيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لابد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر واشار بادراج اشير فى قوله (على ما اشير اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين) الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لاينافى الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة اوشقاوة تحصل للعبد من آثار ماكتب عليه فى بطن امه لما ثبت انه يكتب فى بطن امه انه سعيد

او يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء و يمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله (والحق انه لا خلاف في المعنى) نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا اوللموجودين في الخاتمة (قال وفي ارسال الرسل) بان يقول الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك اوبدونها ارسلتك الى قوم اوالى الناس جميعا واوالى الثقلين اوبلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكيم بقولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلث اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية الحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى مما لا يسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله (فقد ارسل تعالى الخ) من التبشير والانذار و بيان ما يحتاج اليه الناس (وقوله للناس) متعلق بالثلاثة وكانه اقتصر على الناس قصرا في حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فبينا نبي الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شوهد بين الفرقدين قال (وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع (وقوله لا بمعنى يستوى طرفاه) اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح

مطلب ارسال الرسل

وقوعه وفى دعوى الوقوع ايضا رد عليه (قال جمع معجزة) فالاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها او بينة وقد سبق منه تعريفه فى صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفه هنا بقوله (وهى امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله) وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض اوفعل الله اومايقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذاقال المدعى معجزتى ان اضع يدى على رأسى ولاتقدر انت على ذلك الوضع فلايقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهوعدم صرف لافعل وانماشرط كونه مضافا الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها فاشار بقوله يظهر على يد مدعى النبوة الا انه ليس فعل المدعى بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر فى الاول ويحتمل الثانى ان لايكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخرا بزمان لايعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقدفات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غيرمانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيى ميتافامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه فى دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لايكون مكذباله كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الاانطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار نطق بما شاء بخلاف ما لا اختيار له فى نطق فان نطقه داخل فى معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلايكون شاهدا لصدقه ويجاب عن فوت القيدين بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له فى هاتين الصورتين

المراد بالبعض الخيالى ✱

وقد وقع للبعض هنا انه مثل بفوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما فى الكتب الكلامية ماقدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قال فبالكتاب الدال على انه امر ونهى) وذلك فى قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبى عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لايستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبى داخلا تحت امته مبلغا اليه مانزل اليه داعياله الى امر ربه ونهيه تكلف وفى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له هناك واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته ونحن نقول فى دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفى الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته وقد يمنع دلالة الامر والنهى بلا وساطة نبى على النبوة بامر مريم بقوله تعالى ✱ وهزى اليك بجذع النخلة ✱ وبامر ام موسى عليه السلام بقوله (اقذفيه فى التابوت) ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفى النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لاتكون نبية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قال وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدى ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة التحدى اذ لولم يتواتر التحدى بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قال وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثانى لارباب البصائر من برهان اللمى فانه يعين حقيقة النبوة ويعين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن الامام فى المطالب العالية واما الدليل الاول لهم فركب من اللم والان فان ماقبل النبوة سبب عادى بجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة (قال قلنا نعم لكن تابع محمدا) ومارووى

المورد الخيالى ✱

المانع الخيالى ✱

بلا واسطة نسخة

من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولايقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية من شريعتنا فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لايقبل منهم الا الاسلام ولايقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لايدعوهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب بل خبر لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل (قال والاولى ان لايقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لايذكر عدد لانه لايقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى * ومنهم من لم نقصص عليك * الاقتصار ينافى الترديد ولايؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين اومردد فعدم ان الاقتصار لايكون الا بان لايذكر عدد وفى كون الآية مخالفة للحديث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لاينافى عدم القصة من بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه واما خروج من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين فى محله فقولك له على الف درهم لاينفى الزيادة ففى ذكر عدد اقل لايلزم عد النبى غير نبى كما ذكره الشارح فينبغى ان يوجه كلام المصنف بانه لايؤمن ان يخرج من القصة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا باحاله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لايعين نبى فى التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان فى التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا وان يتوقف فى اثبات نبوة من اختلف فى نبوته (قال لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين مع النبوة والرسالة والآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا

مطلب عدد الانبياء

لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفى فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر فى استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه فى سبيله ذئبا اهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ماذكره الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي دعوته تقية (فان قلت الصدق والتصحة فى الجملة يكفى فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب (قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعني مشفقين فى الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر التصديق الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول الشارح وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق آه (قال اما عمدا فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر فى المواقف ولا يلائم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح (وقوله هذا كله بعد الوحي) لا يلائم (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الى آخره) فانه يقتضي ان يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام فى الكفر (قال فما كان منقولا بطريق الاحاد) سواء بلغ حد الشهرة اولا فمردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه السلام انى سقيم على انى اسقم فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى

عن ذكر الصدق نسخه

بينهما المواقف وبما قررنا اندفع ما يقال انه لاتقابل بين ترك الاول والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل اوبصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قال ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والآدمي وبنوا آدم اشتهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من آدم فقد سها وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا اوابراهيم اوموسى اوعيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى الله عليه وسلم بجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انى اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر اتم (قال والملائكة عباد الله آه) اى مملوكون لله في القاموس العبد الانسان حرا كان اورقيقا والمملوك وقد ضمن وصفهم بالعبودية ردكونهم بنات الله اذ الولادة تنفي الملك ووصفهم (بقوله العاملون بامره) دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لاتفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضى التوقف ولادلالة لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) وعلى نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات الذرية له في قوله تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) دل على ان جعل الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك

قاله الخيالي ﷺ

واثبات الذرية له في قوله افتتخذونه وذريته اولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه مايخرج دلالته على الملائكة عن كونهما قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى ولم يستتر (قال ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب الله اولا يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة واربعة ينافيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى (وقوله وبين فيها امره ونهيه) ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية (وقوله فهو واحد) فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو والمسموع وفيه انه لافائدة في هذا الحكم وقد يفسر (قوله وكلها كلام الله) بان الكل دال على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجه أن المراد ان كلام الله واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم (وقوله كما ورد في الحديث) ينبغي ان يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع (قال والمعراج لرسول الله محمد صلى الله الخ) الظاهر العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج على ماذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي يعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذي يظهر منه

المفسر الخيالي

الجاعل الخيالي

مطلب في المعراج

ملك الموت يقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جدا ويبالغ فى النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا انه فى رأى فى المنام اشهر وبعضهم حمل قول عايشة رضى الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عايشة وغيره بتجويز تعدد المعراج واما ماقاله بعض متأخرى اصحاب السير ان كلام عايشة مبنى على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان لم يسلم بعد فلم يعرفه ليس بشئ ولا ينبغى ان يصغى اليه لان عايشة رضى الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة احوال رسول الله يبعد كال البعد ان تقنع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا معاوية مع طول عهده فى الاسلام ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم ربه فى هذه الليلة مما انكرته عايشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وابى الحسن الاشعرى واكثر اتباعه ولكن اختلف فى انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر او بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح فى بعض ماروى عنه بالقلب وفى بعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقينى (قال العارف بالله وصفاته حسب مايمكن) ان اريد حسب مايمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى افضل النوع وان اريد بحسب مايمكن لذلك الشخص فيلزم ان لا يكون فائتا للوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب مايمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة لزاد معرفة الا ان يقال المراد حسب مايمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على الجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته (وقوله فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح) يريد به فخارق عادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج واورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى ان

المرادبه الخيالى

مطلب فى كرامات الاولياء

وربماكان نسخه

الناقل الخيالى

المعترض الخيالى

مسيلة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه العوراء بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وماظهر من مريم الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وماظهر من صاحب سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف ومايقال من ان الاول معجزة لزكريا والثانى لسليمان لايرده مايقال ان المعجزة ماقارن التحدى ولامقارنة هنا لانه ينافيه ماسيرد ان كرامة الولى معجزة النبى الا ان يقال ما سيأتى مسامحة والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة معجزة مسامحة لايخرجها عن الكرامة (قال ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ ابواسحق وابو عبدالله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج ابى الحسين البصرى منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة فى اثبات دعوى النبوة والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجرى فى السحر بان يقال لوكان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغى ان لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت اواستدراجا (قال والاحسن ان يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ❁ ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على ماهو المفهوم لغة يقال وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه انه لم يفت افضليته من سائر الامم فيماذكر المصنف ايضا لان افضل امة نبينا افضل افضل الامم لان امته افضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس والخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله (ولايبلغ ولى درجة الانبياء) ويرد ايضا انه لايفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبى ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضى الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على ان ابابكر رضى الله عنه افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين

قائله الخيالى

على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قال ابو بكر الصديق) ظاهره المبالغة فى الصدق لكن فى الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق و يكون الذى يصدق قوله بالعمل هذا و يستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قاله الشارح من انه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم اى توقف وفى المعراج بلا تردد وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج ويمكن ان يقال سمى بالصديق فى قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه فى المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قال فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات) فى القاموس اولانه فرق بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة (قال لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) ولا دخل فيما هو بصدده بقوله (قال ولو كان عندى الخ) الا انه اراد اتمام رواية الحديث فكانما سمى بنتا النبى نورين تسمية باسم ابيهما لان النور من اسمائه عليه السلام على ما فى القاموس (قال فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شان الشيخين ولا يمكن ان يهدى اليه عقل وان اريد كثرة مايعده ذووا العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله تعالى عنه كمال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا ان هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما ايضا (قال على هذا الترتيب ايضا) يشعر انه مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التى حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله (وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا) لا يلايم كلام المصنف (وقوله توفى) على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف وتوقف على كان ستة اشهر (وقوله ولا احتج الخ) الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجهه قول على رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر ۞ انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال

صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر يعني نبايع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره ليكون المبايعة بلاغرور وعن علي * وترك الخلافة شورى * اي ذات شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة امر الخلافة شورى في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الاقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى انهم لاينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ٧ وسيأتي من الشارح مايدل على انه ذهب اليه قال (لم يكن عن نزاع في خلافته) اي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد يدل عليه (قوله بل عن خطاء في الاجتهاد) والمقصود منه رفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعايشة رضي الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لايخفى على احد ان نزاع معاوية والزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه معاوية ويطلب منه القصاص عن القتلة (قال واما المراد الخلافة الكاملة التي لايشوبها شيء من المخالفة وميل من المبايعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي الى ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد ففيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لايقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه وضبط امر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان الخلافة قال (ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات

٧ واعتقاد ان الاحق بالخلافة وغيره نسخه

فانه الخيالي نسخه

مطلب في الامامة

(وقوله وانما الخلاف فى انه يجب على الله) يعنى ذهب اليه الامامية والاسمعيلية (وقوله بدليل سمعى) يعنى كما هو عندنا (اوعقلى) يعنى عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبى وابى الحسين (قال ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه الخ) حل (قوله والمسلمون لا بد لهم الخ) على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى واجب سمعا كالواجب الشرعى ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور فى الكتب وهو ان فى ترك نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضى الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمع فوتها يختل نظام العالم ويفضى الى ما يفضى فمعنى قوله لابد لهم فى بقائهم وعلى ماذكره الشارح لا بد لما يجب عليه فى الدين عليهم ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الدين (والصغار) جمع صغير كالكرام جمع كريم (والصغائر) جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة (وقوله فان قيل) انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة فى الدنيا ليصح (قوله اما ماكان اوغيره) فان من له الرياسة فى الدين والدنيا فى نيابة الرسول لايكون غير امام وحينئذ (قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك) فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه (قوله فى الجواب يحصل بعض النظام فى امر الدنيا) فالسؤال ليس بشئ (وقوله فيعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة الجاهلية) يريد ان اللازم باطل لما ان فى الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء فى جلالة قدرهم فى الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات

قائله ومجيبه الخيالى محمد

﴿ تبيح ﴾

مطلب فى كلمة ينبغى

تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل تقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراها و بهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قال لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) حيث رجحوا المهدى فى الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى على رضى الله عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى الاولى بها لها ايرادها فى شرح (قوله ولا يختص ببنى هاشم واولاد على) وفى قوله (بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحيث) بجواز ان يكون زمانه اخفى من ازمنة آبائه بحيث لا يمكن ظهوره كما لم يمكن لآبائه اظهار الامامة (قال و يكون) عطف على يكون فى (قوله و ينبغى ان يكون) يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغى وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما اوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغى اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالا فى الاولوية (وقوله ولا يجوز من غيرهم) يدفع توهم الاولوية (قال ولا يشترط فى الامام ان يكون معصوما لما مر فى الدليل) لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما فى كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابى بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف و العصمة ان لا يخلق الله فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق المعرفة لهذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله و بهذا اندفع ما اورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثانى ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة ابى بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قال والجواب المنع) اى منع ان غير المعصوم

الورد الخيالى
٭

ظالم زايد اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح دينه بالتوبة ليس الى غيره (ومن العجائب ما قيل فان قيل حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح دينه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذى يجب ان يراعى فى التعريفات والمراد بعدم خلق الله امرا يكون مأله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون اخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشئ فى غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية فى نفس الشخص وفى بدنه) لعله اراد الامتناع العادى مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا (قال ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعرى على ما فى الكفاية واما ما اورده على جعل الامام شورى كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قال اى مسلما حرا) لا يبعد ان يدرج فى الولاية المطلقة الكاملة توحده فى الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية (قال ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول امر آنى لا بقاء له وانما الباقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا ومبناه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله (لان العصمة ليست بشرط ابتداء)

فان قلت نسخه
قائله الخيالى
منه

قائله الخيالى
منه

قائله الخيالى
منه

قائله الخيالى
منه

المورد الخيالي سه

انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط
عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا
يشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق باوامره
هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة
الاجتناب وقد عرفت ان الداعى اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ من مقاصد
علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة

قائله الخيالي سه

قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها
فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع ايراد مباحث
الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار المذكور (قال
لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ) يقال هذا انما يتم فى الاشخاص
واما فى الانواع كآكل الربوا وشارب الخمر والفروج على السروج
فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفى (قوله فنحن

قائله الخيالي سه

لا نتوقف فى شانه) منافاة لما قاله الغزالى فى الاحياء فى لعنة الاشخاص
خطر فليجتنب ولا خطر فى السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره
(قال وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات
فلو تمنى مع علمنا باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون
جهلا بربه (قال والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعرى
وبعضهم متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض فى كلامهم فلا اشكال (قال

قائله الخيالي سه

الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم
ان الثابت فى العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قال ان العالم
والمتعلم) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب
اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن ان يقال يثبت نفع الدعاء
والصدقة بطريق الاولى (قال ادعوا الله وانتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب
عن المعاصى والتقيد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة لا يحصل ما لم يرتبك
فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قال فقال الله انك من المنظرين)
قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله
السابق دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين فى امور الدنيا ولا يستجاب

مطلب اشراط الساعة

فى امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قال من اشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة واولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا بتصدع لها والناس سائرون الى منى او من الطائف اوثلثة امكنة ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا و يطبع وجه المؤمن هذا مؤمن وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر و يأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأرؤبة يأجوج ومأجوج وابو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفى تفسير البيضاوى هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من اج الظليم اذا اسرع واصلهما الهمزة كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قال والمجتهد) اى المستدل (فى العقليات والشرعيات والاصلية والفرعية قد يخطئ) اى قد يحكم حكما غير مطابق (وقد يصيب) اى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة فى مسائل الاصول لمخالفين مطلقا اذ الحكم فى الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثانى يصوب المخالفان فى الفروع مطلقا وفى الاصول اذا لم يكن احدهما كفرا (قال وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد) هكذا عبارته فى التلويح ايضا ولعله سهو لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب مايؤدى اليه رأى المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهى وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قال اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) و يكون العثور عليه لا عن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون ذلك الدليل اما قطعى (والمجتهد مأمور بطلبه) اوظنى والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها وماذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا

عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة (قوله فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء) وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطاء وجعل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ماسبق من (قوله والمختار) بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطاء (قال الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا) بضم الفاء كالفتوى وبمعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهادية او ارهاصات لنبوته فلهذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقها واحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال (والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى) لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه اشار بقوله (وقد اجمعوا) وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير

فائدة الخيالي

مجد

الاجتهــادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هواول المسئلة نعم يتجه انه لايفيد اليقين وغاية مايفيده الظن (وقوله فى شرح التنقيح)فيه ان الا وضح فى شرح التوضيح (قال ورسل البشر افضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوى الرسل من اتقياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا والدليل الاول لايفيد الافضيل آدم على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل و بعد انمـا يتم لوكان المأمور بالسجدة جميـع الملائكة لاالملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيهـا بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبنى على عدم الفصل والافلا يشمل جميع الانبياء ولاجميع عوام البشر واورد عليه انه اما ان يرادمن آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيـل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ماذكره الشارح من قوله (وقدخص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشرعلى رسل الملائكة) فان حاصله انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران على العالمين بل تفضيل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره (قوله ولاخفـاء فى ان هذه المسئلة ظنية الخ) دفع لما يتجه بعـد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة فى مقابلة اعمـال الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء مم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبيـاء اقول ذلك المنع متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى اتقيـاء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل و بعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قال وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة)وهو ابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر و يستلزم ان

مطلب فى تفضيل بنى آدم على الملائكة

تعيين نسخه المورد الخيالى

اورد والمجيب الخيالى

لايكون المتعلم من متعلم شخص الامتعلما من شخص والجواب بان الترقى بذكر
الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل
لمزيتهم عليه فى التجرد ونفى الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده
وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقى باعتبار تقربهم الى الله الا
ان يقال الوصف لتعينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة ✻ نحمدك يامن وفقنا لاتمام هذه الفرائد ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة
بعد قائد ✻ نصلى على نبيك الى الابد بعد زائد على زائد ✻ يامحمود كل حامد ✻
ويا مقصود كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فيصير صايد النا
الشيطان الجاحد

هـذه الفوائد نسخه

الحمد لله الذى تعطف علينا بطبع هذه الحاشية الارجوزة ✻
والمجلة البديعة بغرائب الحقائق والدقائق محفوفة ✻ المنسوبة
الى الفاضل الماهر والبحر الزاخر ✻ ابراهيم بن محمد عصام الدين ✻ على
شرح العقائد المعزى للحبر الخطير والاستاد الكامل الجليل ✻ سعد الملة والدين
مسعود بن عمر التفتازانى ✻ اسبغ المولى عليهما شآبيب الرحمة والغفران ✻
بجاه النبى الكريم حبيب الرحمن ✻ فى مطبعة الحاج محرم
افندى البوسنوى ✻ يسر المولى مطالبه الدنيوى
والاخروى ✻ وتصادف ختام طبعها
فى اواخر جمادى الاولى لسنة
ثمان وثمانين ومأتين
والف

الحاشد نسخة